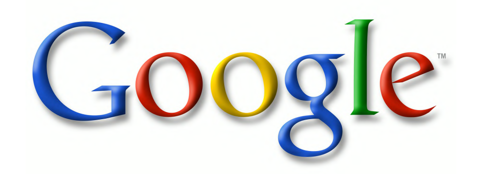


Bergmann — Die ethischen Probleme in dem Jugendschriften der Jungdeutschen


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Die ethischen Probleme
in den
Jugendschriften der Jungdeutschen.
(1833—1835.)

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
hohen Philosophischen Fakultät
der
Universität Leipzig
vorgelegt von

Ernst Bergmann.

Leipzig.
Druck von Oswald Schmidt.
1906.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Volkelt und Köster.

Leipzig, den 21. Juli 1905.

Der Procancellar:
Seeliger.

Meiner Mutter.

Inhaltsübersicht.

II. Frauenemanzipation.

III. Das Eheproblem.

Motto:
Ein grüner Irrtum ist schöner als eine vertrocknete Wahrheit!
Laube: „Poeten".

Rückwärts geschritten war die Welt in den fünfzehn Jahren, seit des großen Kaisers blutiges Gestirn gen Osten gezogen und in den vereisten Steppen Rußlands erloschen war. Fünfzehn Jahre hatten die Geschütze geschwiegen, an deren Donner sich so manches Ohr gewöhnt. Auf den Bergen standen die Dichter, um auszuschauen nach dem großen Völkermorgen. Aber der Horizont blieb dunkel. Der Fürsten einsame Häupter thronten noch immer als die ragenden Gipfel der Welt. Ihre Versprechen blieben unerfüllt. Eine schwüle Stille herrschte.

Nach dem Morde Sands (23. März 1819) und den Karlsbader Beschlüssen, den provisorischen Ausnahmegesetzen gegen Universitäten, Demagogen und Presse, waren auch diese Stimmen verstummt. Das dritte Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts ging zu Ende. „Der Friede der Heiligen Allianz segnete noch still Europa. Die Demagogen waren schon lange eingesperrt. Deutschland war ruhig, als säße es in der Kirche. Nur die Sontag sang in jener Totenstille." [1])

In dieser Finsternis steckten die Pariser der Welt eine Fackel auf, deren goldener Schein blitzschnell über den Himmel schoß, daß sich die Völker die Augen rieben und plötzlich klar sahen. Binnen drei Tagen waren die fünfzehn versäumten Jahre eingeholt. Das verdorrte Reis der Bourbonen ward abgeschlagen. Die alte dreifarbige Fahne flatterte wieder für Freiheit und Recht, und in ihrem Schatten jubelte Paris.

Diesem Aufruf zur Freiheit antworteten von Osten donnernde Kanonenschläge. Dreihundert Geschütze brüllten in der Ebene von Warschau und Grochow. „Das versunkene Vineta an der Weichsel" war noch einmal aus den Fluten gestiegen.

---

[1]) Laube, Zeitung für die elegante Welt, 1833, Nr. 57.

Im Osten und Westen rangen Völker um ihre Freiheit. „Ganz Europa war in Bewegung. Nur Deutschland schnarchte.“ [1])

Die erste Folge der Julirevolution in Deutschland war das Entstehen des sogenannten Juliliberalismus. Drei Männer sind seine Vertreter: Heine, Börne und Wolfgang Menzel, genannt „Wolfgang II.“ (Gutzkow) oder „der große Goethomastix“ (Th. Mundt).

Für alle drei Vertreter des weiteren Jungdeutschlands bedeutet die Julirevolution ein tiefinnerliches Erlebnis. Börne, „der politische Laokoon“, erfährt die Nachricht von den Vorgängen zu Paris in Bad Soden bei Frankfurt, wo er unter dem geistigen Druck politischer Reaktion wie „unter einer Taucherglocke“ nach Luft ringt. Er reist sofort nach Paris. Heine träumt auf den Dünen Helgolands und liest im Homer. Ihm schien alles ein Traum. „Ich bin ganz Freude und Gesang, ganz Schwert und Flamme“, schreibt er am 6. Aug. 1830 in sein Tagebuch nach Empfang der Nachricht. Auch auf Karl Gutzkow, den Führer des engeren jungen Deutschland, macht die Kunde von der neuen Revolution den tiefsten Eindruck, der sogar bestimmend wird auf die Gestaltung seiner zukünftigen Lebenswege. Am 3. August während der Feier des Geburtstages des Königs in der Aula der Universität in Berlin erfährt er von der Revolution in Paris. Zum erstenmal in seinem Leben liest er nach dem Aktus eine Zeitung mit Leidenschaft. „Die Wissenschaft lag hinter mir, die Geschichte vor mir“, schreibt er in den „Rückblicken“.[2])

Die beiden geschichtlichen Akte des Juliliberalismus, das Hambacher Fest (27. Mai 1832), diese Ausgeburt kindischer Geschichtsmacherei, und der sogenannte Frankfurter Putsch (3. April), der Versuch, den Bundestag zu überrumpeln und von Frankfurt aus die deutsche Einheit zu proklamieren, haben die zweite Nachgeburt der Julirevolution in Deutschland zur Folge, den Reaktionarismus. Ende 1832 wird der demokratische Liberalismus unterdrückt, Preß- und Versammlungsfreiheit beschränkt, und Demagogenverfolgung und Polizeimaßregeln schlimmster Art sind an der Tagesordnung.

Wieder ist es still geworden in Deutschland. Schneller, als sie entstand, ging die politische Bewegung der Jahre 1830—33 vorüber. Schon im Jahre 1835 schreibt Gutzkow: „Die große

---

[1]) Gutzkow, Rückblicke auf mein Leben, S. 111.
[2]) Rückblicke a. m. Leben, S. 7.

politische St. Georgszeit ist vorüber. Ein märchenhafter Sagenkreis hat sich schon gebildet von den Rittern mit flammenden Schwertern, von Börne, Heine, Menzel.“ [1])

Aber in den Köpfen der führenden Geister gärt es weiter. Auf anderen Gebieten wird die Glut, die die politischen Ereignisse entzündeten, sich Luft zu machen suchen. „Das Murren, das damals vor sechzehn bis zwanzig Jahren in den Gemütern nicht ausblieb, wenn es auch nicht vernehmlich wurde, zog bekanntlich in die Kunst und Literatur über und grollte sich auf diesem Bereiche gründlichst in jenen Schöpfungen aus, die man Tendenzliteratur nennt.“ [2]) Die Teilnahme an der Politik ist verboten. Die führenden Geister haben Muße genug, in die Bücherwelt zurückzukehren, zu lesen, zu zanken und Partei zu nehmen für und wider.

Auch das geistige Leben jener Zeit weist zahlreiche bedeutsame Momente auf, die dem anhebenden vierten Jahrzehnt ein individuelles Gepräge verleihen. Zu Anfang der dreißiger Jahre hat der Tod die Reihen der Geistesheroen gelichtet. 1831 erliegt Hegel dem unheimlichen „Gast vom Ganges“. Er ruht nun durchleuchtet von der unvergänglichen Wahrheit der Vernunft, erhaben über Bild, Schein, Farbe, Individualität und allen Frühlingsstand des Erdenlebens. In einer Zeit der Selbstreflektierung, da der deutsche Geist zwischen Vergangenheit und Zukunft schwankte, kam Hegel und fixierte ihn zu einem bewußten System der Idee, das einen Abschluß mit der ganzen welthistorischen Vergangenheit zustande zu bringen suchte. Bauend an einer unsichtbaren Kirche des Gedankens, verkündigte er das Evangelium des absoluten Begriffs und suchte die Welt in Abstraktionen aufzulösen. Gegen sein alles nivellierendes Justemilieu-System des Begriffs vollzieht sich nach des Meisters Tod unter dem jungen Geschlecht, das zu seinen Füßen gesessen, die Reaktion, die nicht ausbleiben konnte. Seine Schüler wenden sich weg von der Vergötterung des dialektischen Denkens und der philosophischen Spekulation und kehren mit erneuter Daseinsfreude zurück zum individualistischen Prinzip, zum Leben.

Am 22. März 1832 stirbt Goethe, der erste Vertreter der hochgespannten ästhetischen Kultur. Für die Politiker des jungen Geschlechts, die sich um Börnes und Menzels Fahnen scharten, war er freilich schon lange tot. Selbst

---

[1]) „Phönix“, Frankfurter Literaturblatt, 1835, Nr. 13.

[2]) Gutzkows Vorrede zur neuen Wallyausgabe, 1852.

seine Priesterin Rahel wandte sich zuletzt zweifelnd und grollend von ihrem Gott, der ihr „überrindet, ausgehöhlet von den Jahren“ erscheint.[1]) Aber die ganz Jungen, die unter der geistigen Suprematie Rahels und Heines aufgewachsen sind, fühlen sich als „die Modernen, die jungen, wilden Söhne Goethes“.[2]) Mit Goethes Tod versinkt endlich eine längst entschwundene Literaturperiode, die „Goethesche Kunstperiode“, wie sie Heine nennt. Eine neue geistige Welt konnte an die erste Stelle rücken. Einen Größten gab es nicht mehr. Jeder konnte der Erste werden. „Das ist ein junger Wald, dessen Stämme erst jetzt ihre Größe zeigen, seitdem die hundertjährige Eiche gefallen ist, von deren Zweigen sie so weit überragt und überschattet wurden“, schreibt Heine von der jungen Dichtergeneration.[3]) Mit Goethe ist eine vorwiegend ästhetische Zeit abgelaufen. Die sittlichen und nationalen, die freiheitlichen und poetischen Gesichtspunkte drängen sich energisch in den Vordergrund.

Auch manche andere Geistesaristokraten fallen um das Jahr 1830 dem Tode zum Opfer, Friedrich Schlegel, Niebuhr, Schleiermacher, Rahel. In allen Gebieten der Geisteskultur rückt eine neue Generation an die erste Stelle. „Die einzelnen Höhen verschwinden, aber die ganze Masse rückt höher. Die Gebirgsgegend der Aristokratie schwindet mehr und mehr, die Täler werden ausgefüllt, es entsteht eine demokratische Hochebene.“[4]) Liberalismus und Realismus brechen durch auf allen Gebieten deutschen Geisteslebens. Neben der Wiedergeburt der Philosophie unter Herbart, Beneke, Schopenhauer auf Grund des Erfassens der Wirklichkeit, dem Aufschwung der Naturwissenschaften an Stelle des mystischen Intellektualismus bei Schelling und Steffens, dem Durchbruch des realistischen Prinzips in der Geschichtswissenschaft tritt in der Literatur der aufkommende Realismus in Widerstreit mit den spiritualistischen Ausschreitungen der Romantik.

In der Literatur wechseln jugendliche und greisenhafte Zeitperioden. Nach Ruhe und Reaktion dringt ein neues Geschlecht mit Reformideen vor. Wie auf das Zeitalter Gottscheds der Sturm und Drang, so folgt auf die weltflüchtige, mystische Romantik, auf eine ästhetisierende, eine ins Transzendente geratene Philosophie eine gewaltige Befreiungen

---

[1]) Tagebuch, 10. März 1831.
[2]) Laube, Moderne Charakteristiken II S. 89.
[3]) Romantische Schule. Sämtl. Werke V S. 249 (Elster).
[4]) Laube, Zeit f. d. eleg. Welt, 1833, Nr. 3.

anbahnende Übergangszeit, vertreten durch eine junge Dichtergeneration, auf deren Fahnen steht: Entschiedener Bruch mit Romantik und Hegeltum und entschlossene Hingabe an die Wirklichkeit und ihre Forderungen.

Der Anstoß der Bewegung, die unter dem Namen „Junges Deutschland" in der Geschichte der Literatur bekannt ist, ist ein politischer, hervorgerufen durch die Julirevolution. Die politische Krisis zeitigt nach Unterdrückung durch den Bundestag eine sekundäre Bewegung, die sozial-ethischer Natur ist. 1833 ist die Grenzscheide beider Richtungen. Bis dahin ist das politische Freiheitsprinzip vorwiegend, vertreten durch Heine, Börne und Menzel. 1833 erst kommt der eigentliche Dogmatismus der Sittengesetze zur Geltung. Die Vertreter desselben, Laube, Gutzkow und Mundt, werden durch Polizeiausspruch zusammengetan unter dem Namen: „Junges Deutschland" (dazu gerechnet wurden noch Heine und Kühne) und als „eine die Gesellschaft bedrohliche Gemeinschaft" auf Vergangenheit und Zukunft verboten. Das geschieht Ende 1835. Der Bewegung ist damit eine Zeit gesetzt. In der Gutzkowschen und Laubeschen Bühnenliteratur der vierziger Jahre finden sich noch zahlreiche Nachklänge der damals geltend gemachten Ideen. Heine übt seine Einwirkung auf die junge Schriftstellergeneration in politischer und ethischer Hinsicht und schon um die Mitte der zwanziger Jahre.

Von der politischen Bewegung in jener Zeit liefert vor allem das Werk von Johannes Proelß: „Das junge Deutschland" eine erschöpfende Darstellung. Unsere Aufgabe ist, von der sozial-ethischen Bewegung der Jahre 1833—35 im folgenden ein knappes, geschlossenes Bild zu geben.

Die jungen Schriftsteller, die hier in Frage kommen, vertreten das Recht des Individuums auf freie Entfaltung seiner Naturanlagen, die Rechte der Sinnenwelt und der sinnlichen Schönheit, des Natürlichen gegenüber dem Konventionellen und die Rechte des Weibes. Die Themata waren schon behandelt von Goethe, Heinse, Schlegel, Tieck, Schleiermacher; der geistige Vater der Bewegung ist Heine. Nähere Einflüsse üben die Rahel und George Sand. Wienbarg mit seiner ästhetischen Doktrin gibt nicht mehr als das Programm. Der Saint-Simonismus ist kein Vorbild, sondern nur ein Reiz zur Spekulation.[1]) Der Anfang, jene Themata in

[1]) Diese Einflüsse werden im ferneren eingehend zu betrachten sein.

romanhafte Verbindung zu bringen, geschah 1833 im „Jungen Europa“ von Laube. Ihm folgt 1835 Gutzkow mit seiner „Wally“ und Mundt mit seiner „Madonna“. Neben diesen drei Hauptdokumenten der Bewegung liegt in Zeitschriften, Vorreden und kleineren Romanen und Novellen ein reiches Material vor.

Der eigentliche Anführer ist also Laube. Er erfaßt die Ideen mit dem jugendlichen Feuer der Überzeugung und fühlt sich zeitweilig als Apostel einer weltgeschichtlichen Mission. Er erkennt aber ebenso schnell die Unreife und Unhaltbarkeit der neuen Theorien und wendet sich zum Herkömmlichen zurück.

Gutzkow zeigt sich anfangs den Bestrebungen jener Dichter abgeneigt, die gestaltenhaft, nicht bloß räsonnierend, das Thema der freien Ehe, das Recht und die Schönheit der Sinnlichkeit behandeln. Die Kunst, die bei Laube (wie bei Heinse) ihren Weg durch die Sinnenwelt nimmt, um Kunst zu werden, ist ihm, dem grüblerischen Denker, unzugänglich. Daß er in seiner Wally mit der Nacktheit dergestalt beleidigen konnte, geschah, „weil er nur auf dem Wege des Raisonnements zu solchen Äußerungen gekommen und alles künstlerischen Zugangs und demgemäß des Taktes, der innerlichen Lebendigkeit dafür unfähig war.“[1]) Dennoch erfaßt er seiner bedeutenden geistigen Veranlagung gemäß die Ideen am tiefsten und im engsten Zusammenhange mit seinen wissenschaftlichen (sozial-politischen) Bestrebungen.

Mundt geriet kurz vor Verkündigung des Bannspruches in die Bewegung unter deutlicher Beeinflussung von Gutzkow und Laube und ohne innere Überzeugung.

Bei allen übrigen, die sich damals und in den folgenden Jahren an der sozial-ethischen Spekulation beteiligt haben, einschließlich Gustav Kühnes, bei dem die Abhängigkeit von den beiden Führern noch augenfälliger ist als bei Mundt, fehlt fast durchgängig der große kulturgeschichtliche Hintergrund, der den Schriften der beiden Hauptvertreter eine so hohe Bedeutung verleiht. (vgl. Proelß.) Wir beschränken uns daher auf die drei Namen: Laube, Gutzkow und Mundt.[2])

Ehe wir zum Thema übergehen, bleibt uns noch übrig, einige Worte zu sagen über die Aufnahme, die die Kritik den sozial-ethischen Theorien der Jungdeutschen seit jener

---

[1]) Laube, Geschichte der Literatur II, S. 200.
[2]) Siehe Exkurse, Nr. I.

Zeit bereitet. „Wohl nie, sagt Proelß,[1]) hat sich mit gleicher Zähigkeit ein längst erwiesener Irrtum in den Lehrbüchern erhalten. Wohl nie auch sind so grundverschiedene Charaktere und Geister unter ein gemeinschaftliches Joch zusammengekoppelt worden, um mit denselben Geißelhieben durch die Arena der Literaturgeschichte gehetzt zu werden. Wahrlich ein Schicksal, wie es Dante in seiner Hölle den eigenen literarischen Gegnern nicht ärger hätte andichten können."

Die erste entschiedene Ablehnung erfuhr die jungdeutsche Spekulation in der von Hengstenberg redigierten „Evangelischen Kirchenzeitung" in vier Aufsätzen „Über die Rehabilitation des Fleisches" vom 8. August bis 25. November 1835, unter Bezugnahme auf Gutzkows Vorrede zu den neu herausgegebenen „Vertrauten Briefen" Schleiermachers über die Lucinde. Ihm schlossen sich weiterhin die Aufsätze des Rostocker Professors Victor Aimé Huber in den Mecklenburgischen Blättern an. („Kritik, Witz und Freiheit des Jungen Deutschland".) In Hamburg traten G. Stephani und Wurm gegen die Neuerer auf, alle aber ohne die Grenzen des Sachlichen zu überschreiten.

Dies tat zuerst Wolfgang Menzel in seiner berüchtigten und in der Geschichte der Literatur nahezu beispiellosen Wallykritik, die am 11. September 1835 im Stuttgarter Literaturblatt einsetzte und den Untergang des Jungen Deutschland mit einer Flut der unflätigsten Schimpfworte begleitete, die nicht wiederholt zu werden verdienen. Ihm schlossen sich eine Reihe von Broschüren an (Buchhändler Liesching, Dr. Bacherer usw.), die in ähnlicher Weise gegen Gutzkow und seinen Anhang Front machten. Mit dem Verbot der Schriften des Jungen Deutschland und jeglicher Besprechung derselben in der Presse, das die Menzelsche Kritik zur Folge hatte, verstummt der Streit. Nur wenige wagten damals für die verfemten jungen Schriftsteller eine Lanze zu brechen, so vor allem der Kirchenrat Paulus, der eine Verteidigung der Wally schrieb, und Alexander Jung, der darauf hinwies, daß es Irrtümer, Übereilungen gibt, „deren nur der tiefe, von Sehnsucht entflammte Mensch fähig ist." [2]) Aus neuerer Zeit ist vor allem die Kritik Julian Schmidts zu nennen, die in den sechziger Jahren zu den äußersten Mitteln griff, den starken Einfluß Gutzkows, der den jung aufstrebenden Talenten hinderlich im Wege stand, zu brechen. Seinem Urteilsspruch,

---

[1]) **Junges Deutschland, S. 8.**

[2]) **Briefe über die neueste Literatur, 1837, S. 103.**

der die jungdeutsche Produktion formell und inhaltlich in Grund und Boden verdammte, schloß man sich in der Folgezeit an, ohne auf die strittigen Romane jemals wieder zurückzugehen. So wendet sich unter andern auch Emil Kuh in seiner Hebbelbiographie gegen „die transzendentalen Unzuchtsnovellen jener Epoche“, jene „Spottgeburten aus Dreck und Feuer“,[1]) und Heinrich von Treitschke, der in seiner „Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert“ der jungdeutschen Bewegung, soweit sie politischer Natur ist, einen besonderen Abschnitt widmet,[2]) greift zu den stärksten Ausdrücken gegen „die Lehre der Verklärung des Fleisches“, gegen Heine „den Bannerträger jener journalistischen Frechheit, dessen Himmel vollhing von Mandeltorten, Goldbörsen und Straßendirnen“, gegen Rahel „mit ihrem schillernden Unsinn und hysterischen Stoßseufzern“, Mundt, „den Leichenschänder“, der nicht gesäumt habe, „das gräßliche Ereignis (Selbstmord der Stieglitz) geschäftlich auszubeuten“, gegen Gutzkow, „den Führer der jungdeutschen Plebejer“, deren „lüsternen Mäulern Schlegels warme Verteidigung der Sinnlichkeit süße Schnabelweide bot“ usw. usw. „Da zogen alle Düfte des Ghettos in dicken Schwaden über Deutschland hin.“

Erst gegen Anfang der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, da Proelß und andere auf die Quellen zurückgingen, scheint der Fluch, der seit den Tagen Menzels über den Häuptern jener Schriftstellergruppe geschwebt, gewichen zu sein. Wie anders lautet zum Beispiel gegenüber jener „falschen, überlieferten Literaturgeschichtenweisheit“ ein Urteil Wolfgang Kirchbachs, um nur einen aus der neuesten Zeit zu nennen, in der Vorrede zum „Briefwechsel zwischen Mundt und Kühne“: „Man wird nicht ohne Rührung den begeisterten Edelsinn, die schwärmerische Reinheit der Empfindung, ja die wertherhafte Rührseligkeit jener jungen Männer bemerken, welchen ihre Gegner die Emanzipation des Fleisches als einen Popanz vorwarfen, mit dem man dem Bundestag der uneinigen deutschen Nation einen heillosen Kinderschrecken einjagte. Welche Zeiten! Das also sind die Staatsverbrecher, deren Bücher man verbot, diese harmlosen, gefühlsfrommen, keuschdenkenden, ach so echt deutschen Jünglingsnaturen, die mit gefühlsseligen Frauen zur arglosen Seelenbeichte gingen und wahrlich Werthers Leiden und Jean Pauls Titan noch nicht vergessen konnten.“ [3])

---

[1]) Hebbelbiographie I, S. 314 ff.
[2]) Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert VI, S. 407—497.
[3]) Edgar Pierson, Gustav Kühnes Lebensbilder u. Briefwechsel, 1890.

Bei einer so verschiedenartigen Bewertung der in Frage kommenden literarischen Produkte muß es von hohem Interesse sein, einmal in vorurteilsfreier Weise unter Heranziehung der allerdings infolge des Bundestagsverbotes teilweise äußerst schwer zugänglichen Streitobjekte selbst und unter Hinweis darauf, daß die unreife Form jener Dichtungen ohne Einfluß ist auf die ethisch-kulturhistorische Beurteilung der Erscheinungen, eine klare und tunlichst knappe Darstellung der ethischen Strömung der dreißiger Jahre zu geben. Sie wird geeignet sein, dazu beizutragen, den Werken der Jungdeutschen, „die zu den wichtigsten Denkmälern der gärenden Frühzeit unserer politischen Reife zum Reich gehören", den Platz in der deutschen Geistesgeschichte anzuweisen, der ihnen als Bindeglieder zwischen Romantik und Gegenwart gebührt, und die letzten Vorurteile gegen jene „jungen, wilden Söhne Goethes", die sich über die Schwelle des 20. Jahrhunderts hinaus erhalten haben, zu zerstreuen.

Es läßt sich in solchen Fällen selten mit Bestimmtheit angeben, wo der eigentliche Ursprung der Bewegung zu suchen ist. Die Zeit arbeitet in den Geistern, die mit ihr leben. Im Verborgenen entwickeln sich die Keime. Wenn das Licht der Geschichte auf sie fällt, steht die Saat schon in den Halmen. Das Neue ist auf einmal da. Niemand weiß, wo es hergekommen. Laube schreibt bei der Ankündigung von Heines „Französischen Zuständen", diesem „reizenden Kind der neuen Zeit", am 14. Februar 1833[1]: „Wie junge Saatspitzen tauchen aus der neu umgepflügten Erde die kleinen kurzen Anfangsspitzen neuer Gesetze von Schönheit und Wissen hervor, sehen sich schüchtern, neugierig um, strecken die kleinen Arme sehnsüchtig nach der aufgehenden, wärmenden Sonne und recken und dehnen sich und sind in einigen Tagen ein rauschendes Saatfeld, in welchem der Wind seine Flügel wiegt. Die neue Art, die neuen Dinge anzusehn, die neue Schreibart ist plötzlich wie ein voller ausgewachsener Frühling da, man weiß nicht, wie es geschehn." Und Gutzkow schreibt mitten in der Bewegung im Januar 1835: „So schnell und unerwartet kam das Neue, daß es uns zuweilen noch ist, als lebten wir mitten drin im Alten."[2]

Die Julirevolution ist gewissermaßen nur der Funke, der in ein Pulverfaß fiel. Einflüsse der mannigfaltigsten Art be-

[1]) Zeit. f. d. eleg. Welt, Nr. 32.
[2]) Phönix, Nr. 1.

reiteten seit Mitte der zwanziger Jahre jenen plötzlichen Ausbruch „der moralischen Cholera" vor. Laube, der in seiner Literaturgeschichte alle geistige Entwickelung in Deutschland seit der Reformation, soweit sie politische und sittliche Freiheit zu erkämpfen erstrebte, als auf die Kampfliteratur der dreißiger Jahre hinzielend darstellt,[1]) meint, Rousseau und die Revolution seien der allererste Anstoß für die sozial-ethische Bewegung jener Jahre. Aber die sozialen Ideale Jungdeutschlands seien feiner, gebildeter und reicher als die, welche Emile und der Pariser Kultus der Vernunft bot. Alle diese feineren Einflüsse stammten von Goethe. „Goethe ist eine unermeßliche Welt sittlicher Reform, weil er eine wirklich unermessene Welt des sittlichen Standpunkts ist. Er eroberte der Person, der Situation ihr eigenes Recht." [2]) Ohne Goethe wäre das „Junge Deutschland" nicht denkbar. Die Goethesche Weltanschauung gibt die breite Grundlage für die Bewegung. Die systematische Neigung, die sich im sittlichen Dogmatismus der Jungdeutschen kundtut, stammt von Hegel, bei dem alle, außer Laube, in der Schule gewesen. Um ihn sammelte sich das neue Streben auch in feindlicher Weise. Jean Paul ist unstreitig der Lieblingsdichter dieser Jugend. Ihm entnahmen sie die Begeisterung für freies Leben in Schönheit. Näher noch als er stehen Rahel und Byron, die beide ihr Licht von der Sonne Goethes empfangen. Die Ideen Rahels wurden nach ihrem Tode durch die Veröffentlichung ihrer Briefe bekannt[3]) und beeinflußten deutlich Gutzkow und Mundt, welch letzterer schon im Salon der Rahel in Berlin der Einwirkung ihres überlegenen Geistes ausgesetzt war. Durch die Dichtungen Byrons war das Herz der Zeit in Gärung versetzt worden. Jener „Koloß von Immoralität" mit seinem glühenden Freiheitsverlangen beeinflußte am stärksten Laube, der der Rahel ferner gestanden.

Aber alle diese Einwirkungen und Anregungen mannigfaltigster Art, zu denen auch die Romane der Sand und der Saint-Simonismus zu zählen sind, haben nur dazu beigetragen, das Hereinbrechen der Krisis zu beschleunigen. Den eigentlichen Anstoß der Bewegung gab unzweifelhaft Heine, dessen Fahnen zuerst Laube, sein getreuer Jünger, folgte, die andern nach sich ziehend. Schon im ersten Bande der „Reisebilder" 1826 ist die eigentümliche Individualität der Zeit fertig gestaltet.

---

[1]) Geschichte der Literatur IV, S. 94 ff.
[2]) l. c. S. 95.
[3]) „Rahel, ein Denkmal", herausg. von Varnhagen. 1833.

1826 ist die Zeit, in der sich die zerrissene, in Inneres und Äußeres geschiedene Lebensströmung der Reaktionsepoche im Extrem ihrer Tatenlosigkeit geltend macht. Das öffentliche Dasein ist entleert. Zahllose Trivialitäten des Tages gedeihen, tausend Armseligkeiten der Gesellschaft. Die Trostlosigkeit der bürgerlichen und gesellschaftlichen Zustände lag allen unbewußt in den Nerven. Daher war und blieb die Atmosphäre des ersten Reisebilderbandes unwiderstehlich. „Diese träumerische, müßiggängerische, narkotisch stechende, die Zukunft aus der Gegenwart herausprickelnde Manier erschien in Heine als poetischer Frühlingsbote des nachmaligen Juliliberalismus, dessen ahnungsvolles Jucken die »Reisebilder« bezeichnen“, schreibt ein Zeitgenosse.[1]) Heine brachte der Zeit ihren Zustand der Hohlheit und Zerrissenheit klar zum Bewußtsein. Man fing an, sich wie am Vorabend welthistorischer Ereignisse zu fühlen. So erklärt sich denn der ungeheure Eindruck, den die Julirevolution auf die Gemüter machte. Sie war für alle das Zeichen des Anbruchs einer neuen Zeit.

Ein merkwürdiges Kennzeichen jener epidemieartig auftretenden Bewegung ist denn auch der Umstand, daß die Jungdeutschen tatsächlich geglaubt haben, eine ganz neue Periode der Weltgeschichte bräche an mit der Geltendmachung ihrer Theorien und Ideale, wie es etwa zur Zeit des Durchdringens des Christentums der Fall gewesen. Und dieser gewaltige Umschwung, ausgehend von der Neugestaltung der sittlichen Begriffe, werde sich auf alle Gebiete geistiger und wirtschaftlicher Kultur ausdehnen und innerhalb weniger Jahrzehnte sich vollziehen. Das alte Hergebrachte werde spurlos verschwinden und einer völlig neuen Weltordnung Platz machen. Laube schreibt zu Beginn des Jahres 1833 in seiner Zeitung: „Die Welt geht; nur wer keine Geschichte kennt, erschrickt vor dem jetzigen Zustand unserer Literatur, statt sich darüber zu freuen, daß er eine Krisis des Weltprozesses erlebt und am neu aufzulegenden Kodex der Weltordnung mitarbeiten kann.“ [2]) Und während der Abfassung seines ersten Romans glaubt er: „Das kommt ja doch alles zu spät. Deine Reformgedanken werden nicht so schnell gedruckt werden können, als die Reform eintritt, es wird moutarde après dîner sein.“ [3]) Und Mundt spricht von einem „bedeutungsschwangeren Messianismus der Zukunft,

[1]) Th. Mundt, Geschichte der Literatur, S 361.
[2]) Zeit. f. d. eleg. Welt, Nr. 3.
[3]) Reisenovellen I. Ges. Werke VIII, S. 3.

der sich mit hochroten Feuerzeichen an den Horizont der Zeit gemalt hat."[1]) Ein Taumel hat alle ergriffen, die den Heineschen Esprit in sich aufgenommen. Sie kranken alle am „Zeitpips" oder „Zeitpolyp" wie Th. Mundts Salzschreiber Seeliger am Salinenamt in Kleinweltwinkel.[2]) „Der Zeitgeist zuckt, dröhnt, zieht, wirbelt und hambachert in ihm", beißt es von demselben. „Das prasselnde Gewehrfeuer neuer Gesellschaftsverträge, der Donner der neuen Kanonen von Ideen und Worten" dröhnt allen in den Ohren. Die Form gilt nichts mehr, der Inhalt, die Ideenwelt ist alles. Nicht mehr schöne Worte will man, sondern „lebendig warme, pulsierende Gedanken". „Das Urteil und die Meinung ist an die Stelle der Kunst getreten."[3]) „Es ist ein Sprudeln und Brausen in der Welt, ein ausschweifendes Gelag von Ideen, daß man leicht wüst und wirr werden, in zu tiefen Zügen sich berauschen kann. Die Elegante soll versuchen, den feinen Champagnerschaum des großen Entwickelungsprozesses zu servieren, die fade Neige aber stehn zu lassen in den alten Gläsern."[4]) Mitten in diesem „Hexensabbath der Ideen" verhallt die warnende Stimme Gustav Kühnes ungehört: „Junges Deutschland!" so ruft er aus,[5]) „Dein Leben scheint mir hektisch, eine rapide Schwindsucht! Du bist engatmig, Du keuchst. Tanze und rase Dich nicht zunichte und zu nichts. Nimm Dich in acht, daß Du nicht zu früh alt, in Deiner Jugend schon alt wirst und dann nichts mehr jung bleibt als die alte Vernunft, der ewig alte und ewig junge Phönix deutschen Denkens und deutschen Dichtens." Niemand achtet auf ihn. Die wilde Jagd tobt weiter. Wer wollte von einer derartigen Zeit reife, abgeschlossene Dichtungen verlangen?

Zu alledem kommt noch der Übermut und das Überschäumen der Jugend, die kaum den Hörsälen Hegels entronnen war und zum erstenmal hinausstürmte in das buntbewegte, lachende Leben. „Das war eine Zeit," schreibt Gutzkow sechzehn Jahre später in der Erinnerung an jene wilden Jugendjahre, „das war eine Zeit, so sonnenhell, so bewegtbewegend, so bunt und schillernd, daß man sie mit den beiden unvergleichlichen Sommern von 1834 und 35 selbst vergleichen möchte, mit diesen beiden gesegneten Frucht- und Kelter-

---

[1]) Gesch. d. Lit., S. 396.
[2]) „Moderne Lebenswirren", Briefe und Zeitabenteuer eines Salzschreibers, 1834.
[3]) Phönix, Nr. 1. (Gutzkow.)
[4]) Laube, Z. f. d. el. Welt, 1833, Nr. 1. (Programm.)
[5]) „Die Quarantäne im Irrenhaus", 1834, S. 232.

jahren, wo über alle deutschen Gauen ein so goldenes Netz ausgespannt schien, daß es überall glitzerte und schimmerte wie von Sonnenstrahlen, die sich abendlich in vieltausend Fensterscheiben brechen. Das waren zwei Wunderjahre! Nie schienen die Wogen des Rheines meergrüner zu wallen, nie die Ährenfelder goldener sich zu wiegen, die Fruchtbäume nie schwerer zu tragen, die Bienen auf der Flur und in den Blumengärten nie wohliger zu summen als damals. Alle Welt war in Bewegung. Nie ist seit Jahren so viel gereist worden, wie in jenen beiden Jahren 1834 und 35 — oder täusche ich mich? Oder ist es nur der Schimmer der Jugend, der jene Jahre vergoldet?"[1])

Im März 1833 kündigt Laube in seiner Zeitung das erste Heftchen von Heines „Romantischer Schule" an. Zwei Monate später, am 23. Mai, kurz bevor er mit der Herausgabe seines Romans „Die Poeten" den Reigen der jungdeutschen Spekulation eröffnet, ertönt in der „Eleganten" sein Ruf „zu den Waffen". „Schon ist die Jugend neu, schon ist die Atmosphäre erfüllt mit jungen Ideen, schon zappelts Millionen in Händen und Füßen, modern zu handeln. — Fünfzehn Romane, und die Millionen sind auf den Weg gebracht! Wer schreibt sie?!"[2])

Ehe wir zur Darstellung der Ideen der „jungen Autorenbrut" übergehen, ist es nötig, noch kurz einen Blick auf den Entwickelungsgang und Charakter der in Frage kommenden Schriftsteller zu werfen.

Heinrich Laube, geboren am 18. September 1806 zu Sprottau in Schlesien, studierte in Leipzig und Breslau Theologie „maschinenmäßig und ohne inneren Anteil". Ein Examen hat er nie bestanden. Nachdem er eine Stelle als Universitätsfechtmeister, die man ihm in Breslau seiner außerordentlichen Gewandtheit wegen angeboten hatte, ausgeschlagen, redigierte er nach Karl Schalls Tode dessen Zeitung in Breslau. Karl Schall, „Schlesiens Kunz von der Rosen", wie Laube seinen verehrten Lehrmeister nannte,[3]) führte ihn in die Literatur ein und lenkte sein Augenmerk vor allem auf Goethe. „Mit unbeschreiblichem Gewinn", erzählt er in den „Erinnerungen", habe er die Klassiker gelesen.[4]) Auch Heinse

[1]) Vorrede zur Neuausg. d. Wally, 1851. Ges. Schr. XIII, S. 15.
[2]) Z. f. d. eleg. Welt, Nr. 100.
[3]) Reisenovellen. Ges. Werke, IX, S. 174.
[4]) „Erinnerungen" S. 181. Ges. Werke I.

und Heine lernt er in jener Zeit kennen, die ihn beide gleich stark anregen. Gegen den Vorwurf, seine „Reisenovellen“ seien eine Nachbildung der Heineschen „Reisebilder“, verwahrt er sich, muß aber doch zugeben: „Ein tiefes, poetisches Etwas war von ihnen sicherlich bei mir eingedrungen, eine dreiste Naivität des Ausdrucks, eine dreiste Bezeichnung greller Kontraste.“[1]) Einen nicht zu unterschätzenden Einfluß hat auf Laubes Entwickelung Byron ausgeübt.[2])

Durch Goethe zur Lektüre Byrons angeregt, fühlt er sich eines Stammes mit „dem ersten der modernen Elementargeister“, der auch sein Licht, wie Laube, von dem großen „Patriarchen der neuen Religion“ empfangen und „jene subtile, christliche Überschwenglichkeit, welche die Erde über dem leeren, unerreichbaren Himmel vergißt, abschüttelt und als Don Juan irdischer Schönheit herunterstieg von den Alpen“. Sie alle, Meister und Schüler, „träumten von Welten und Menschen, frei wie die Schönheit, schön wie die Freiheit“. Lord Byron ist ihm „der wilde Vater jener modernen Poesie ohne Pietät, welche mit nackten Händen ans Herz greift“. Der Hegelschen Philosophie bleibt er fremd. Sie ist ihm nicht mehr als eine „Taschenspielerei philosophischer Terminologie“.[3]) „Das abstrakte Philosphieren im ausgerechneten Sinne eines Systems war für mich immer reine Mathematik“, sagt er an eben der Stelle. Als ihm daher im Sommer 1832 bei seinem Aufenthalt im Hause des „leichtlebigen Edelmanns und geistreichen Epikuräers“ Baron von Vaerst,[4]) dessen Kinder er erzog, die neue Weltanschauung zunächst in Gestalt des Juliliberalismus und Saint-Simonismus entgegentrat, konnte dieselbe gleich von seinem ganzen Denken und Sinnen, das durch Goethe und Heine empfänglich gestimmt war, Besitz ergreifen, ohne daß er sich erst mühsam wie die anderen Jungdeutschen aus den „ebenso seltsam erhabenen als gespensterhaft unheimlichen Katakomben der Hegelschen Philosophie“ emporzuringen brauchte zum heiteren Licht der Erdensonne.

Ende 1832 nach Empfang der Kunde von den neuesten Ereignissen in Paris auf sozialpolitischem Gebiet brach er auf, um nach Paris zu reisen, gelangte aber nicht über Leipzig hinaus, wo er vom Beginn des Jahres 1833 an bis Mitte

---

[1]) „Erinnerungen.“ G. W. I, S. 20?.
[2]) Reisenovellen I. G. W. VIII, S. 35ff.
[3]) Erinnerungen. G. W. I, S. 288.
[4]) Es ist derselbe, dem er in den „Poeten“ als „Graf Topf“, Mäcen der jungen Dichter, ein Denkmal gesetzt.

1834 die vielgelesene „Zeitung für die elegante Welt“ redigiert. Schon 1832 hat er seinen ersten, noch völlig tendenzlosen Roman „Das neue Jahrhundert“ veröffentlicht, in dem er eine zum Teil ergreifende, mit persönlichen Erlebnissen untermischte Schilderung des polnischen Freiheitskampfes liefert. Im Sommer 1833 erscheint der erste Teil seines Romanes „Das junge Europa“, „Die Poeten“ betitelt, worin seine ethischen Theorien bereits fertig vorliegen. „Der Saint-Simonismus in sozialer Frage, Heinse in literarischer Form hatten mir die Anregung erzeugt, und das soziale wurde mir ziemlich unklar vermischt mit dem Künstlerischen“, so schildert er selbst die Einflüsse, die während der Abfassung ihn beherrscht haben.[1]) Dazu kommt noch die Lektüre des Buches „Rahel“, die stark auf ihn einwirkte.[2]) Das Schwergewicht seiner Ausführungen liegt weniger auf sozialem als vielmehr wie bei Heinse auf künstlerischem Gebiet. Doch ist der Stil durchaus Heinisch. Auch seine Reisenovellen, die Frucht seiner mit Gutzkow im Sommer 1833 unternommenen italienischen Reise, lassen die Ideen der „Poeten“ noch überall durchschimmern.

Im Sommer 1834 sitzt Laube im Gefängnis zu Berlin wegen angeblicher demagogischer Umtriebe und Beleidigung des Kaisers von Rußland. Wie er das Gefängnis verläßt, ist der „Champagnerrausch der Ideen“ gänzlich verflogen. Von der durchgreifenden Wandlung, die sich in seiner Weltanschauung vollzogen hat, legen die Werke der folgenden Jahre, bereits aber auch schon der zweite und dritte Teil des „jungen Europa“: „Die Krieger“ und „Die Bürger“, die zum Teil schon im Gefängnis entstanden, beredtes Zeugnis ab.

Feodor Wehl nennt Laube sehr treffend „die Kriegstrompete des Jungen Deutschland“.[3]) Er machte das meiste Getöse. Vom Fechtboden sprang er in die Literatur hinein „wie ein Abenteurer ins Fenster“. „Wo er erschien, gab es Lärm, Peitschenknallen und zerschlagene Fensterscheiben. — Es kam ihm nur aufs Lärmmachen an. Er war vom Esprit wie von der Tarantel gestochen und mußte rumoren.“ Mit einem Überschuß an Kraft, Mut und Jugend ausgestattet beginnt er gegen die alte Zeit, wie er selbst sagt, „gegen die Konservativmoral und den kristallisierenden Eiszapfenstaat wie ein Herakles loszukeulen“.[4]) Allerdings schrieb er teil-

---

[1]) Erinnerungen. G. W. I, S. 177.
[2]) l. c. G. W. I, S. 223.
[3]) Das junge Deutschland, S. 89f.
[4]) Zeit. f. d. eleg. W., 1833, No. 27.

weise tolles Zeug zusammen. Doch was er auch ausheckte, wie utopisch auch die spekulativen Gebilde seiner Phantasie ausfallen mochten, er konnte nicht beleidigen. Das Heinsesche Element, das alle seine gewagtesten Kombinationen über sittliche Themata durchdrang und verklärte, enthob sie zugleich und entrückte sie der Wirklichkeit und nahm ihnen jeden verletzenden Stachel.

„Laube ist die beste Repräsentation des modernen", schreibt Gutzkow.[1]) „Es ist ein Autor, der fortwährend auf jenem äußersten Rande, wo Wirklichkeit und Spekulation grenzen, in der Schwebe sich zu erhalten sucht, Laube, der noch im ungewissen ist, wie die griechische Nacktheit mit der Pariser Mode verbunden werden soll."

Laube ist der „waschechte Stürmer und Dränger des 18. Jahrhunderts". Der Kampf ist sein Lebenselement. Und doch ist es ein reiner, edler Enthusiasmus der Jugend, der aus allem quillt, was Laube damals geschrieben. Heiliger Ernst ist es ihm mit seinen ethischen Idealen. „Ich wills nur gestehen, so bekennt und erkennt er ganz offen, daß mich der Kampf mehr erfreut als der Sieg; denn der Kampf ist poetisch, und der Sieg ist das Ende, und alles Ende ist traurig, ist Tod. Wer verliert gern seine junge, warme Geliebte, auch wenn er weiß, daß seiner eine schönere harrt! — Wer möchte nicht lieber jung sein, trotz allen Unvollkommenheiten der Jugend?"[2])

Neben dieser klaren, sympathischen Persönlichkeit Laubes steht die bei weitem kompliziertere Gestalt Gutzkows, „des Schlachtenlenkers der geistigen Heermassen", um den Ausdruck Feodor Wehls zu gebrauchen. Karl Gutzkow, geboren am 17. März 1811 in Berlin, ward von seinem streng pietistisch gesinnten Vater, der Bereiter des Prinzen Wilhelm war, zum Prediger bestimmt. Frühzeitig schon zog es jedoch den intelligenten Knaben mehr ins Theater als in die Kirche. „An Dir wird der Satan seine Freude haben, Du gehst den geraden Weg zur Hölle", ruft ihm der Vater zu, als er einmal spät aus dem Theater nach Hause kam.[3]) In der Brust des zum Studenten Herangewachsenen vollzieht sich unter Hegels Einfluß „das Damaskuswunder der Bekehrung vom theologischen Paulus zum philosophischen Saulus".[4]) Der

---

1) Phönix, Nr. 25.
2) Z. f. d. el. W. 1833, Nr. 42.
3) „Aus der Knabenzeit", S. 43.
4) Lebensbilder II, S. 111.

Liebling des Jünglings war in jener Zeit aber Jean Paul, dem er „mit der ganzen Hingebung eines gläubigen, noch unkritischen Gemütes gehörte.“

Im Herbst 1829 betritt der Achtzehnjährige in der Dorfkirche zu Weißensee zum ersten- und letztenmale die Kanzel. Nachdem das „Forum der Journalliteratur“, das der junge Student im Jahre 1831 in Berlin herausgab, wie vorauszusehen war, eingegangen, reist er nach Stuttgart, sich an Wolfgang Menzel und Ludwig Börne anzuschließen, zwei Autoren, „bei denen er die Beibehaltung desjenigen vom Alten gefunden, was ihm wohltat, bei Menzel die romantische Schule, bei Börne Jean Paul und doch bei beiden die volle Zutat vom Neuen“.[1]) Er fand bei beiden die Literatur „unter den Gesichtspunkten des Zeit- und Volksgeistes, die Poesie in ihrem Zusammenhang mit den Bedürfnissen der Erneuerung auf allen Gebieten. Mächtig ergriff mich der Drang zur Anteilnahme am Kampf für die gute Sache der Schönheit, Freiheit und Wahrheit. Uberall nur sah ich freiwillige Knechtschaft, Entäußerung besserer Erkenntnis, Heuchelei im Festhalten von Institutionen, die sich überlebt hatten“.[2]) 1832 und 33 ist Gutzkow Mitarbeiter an dem von Wolfgang Menzel redigierten Literaturblatt in Stuttgart. Das Jahr 1834 verbringt er in Berlin und Hamburg, mit selbständigen Arbeiten beschäftigt. In dieser (wie er selbst einmal sagt) „vorkritischen Periode“ seiner literarischen Tätigkeit entstehen auf Grund der oben angedeuteten sozialethischen Reformgedanken die Novelle „Briefe eines Narren an eine Närrin“ (1832), der Roman „Maha Guru“ (1833) und die Novelle „Der Sadducäer von Amsterdam“ (1834). Erst das Jahr 1835 bringt nach diesem „Vorfrühling der Ideen“ auch bei ihm den Gipfelpunkt seiner ethischen Spekulation, welchen Laube schon 1833 erreicht und überschritten hatte. Anfang 1835 meint Laube, es sei nicht zu verkennen, „daß wir jetzt bei einer neuen Station angekommen sind. Nur Gutzkow reitet noch auf dem finsteren und verlassenen Schlachtfeld herum, läßt einige alte Toten begraben und schlägt hie und da ein Gelächter auf, was in der dunkeln Einsamkeit schauerlich genug klingt“.[3]) 1835 redigiert Gutzkow in Frankfurt den „Phönix“.[4]) Die darin enthaltenen

---

[1]) Lebensbilder II, S. 107.

[2]) l. c.

[3]) Moderne Charakteristiken II, S. 61.

[4]) Literaturbeiblatt zur „Frühlingszeitung für Deutschland“, her. von Eduard Duller.

Artikel und Rezensionen geben ein reiches Bild der damals ihn bewegenden Ideenkomplexe. Die literarische Ausbeute dieses Jahres ist ungewöhnlich groß. Neben dem Buchdrama „Nero“ (7. März), einem Band „Öffentliche Charaktere“ (Aug.), dem Roman „Seraphine, die Entsagende“ (Nov.), die nebst einer Menge von Fragmenten und Aufsätzen anderen Gebieten angehören und unser Thema nur gelegentlich streifen, entstehen in diesem Jahre die beiden Hauptdokumente seiner ethischen Spekulation, die Vorrede zu Schleiermachers „Vertrauten Briefen über die Lucinde“ (Jan.) und der Roman „Wally, die Zweiflerin“ (16. Juli), welcher in einem Zeitraum von drei Wochen in Heidelberg niedergeschrieben wurde.

Den Anstoß zu diesem seinem „sittlichen Dogmatismus“ empfing er, wie er selbst erzählt, in Leipzig an der Wirtstafel des Hotel de Bavière, wo Laube und Schlesier verkehrten. Schon 1833 hatte er Laubes „Poeten“ in dessen Gegenwart auf der Reise durch Oberitalien gelesen und einen tiefen Eindruck empfangen. Ein Jahr später bei seiner Durchreise durch Leipzig, nachdem er sich von Menzel schon getrennt hat, ruft Gustav Schlesier, Laubes Gesinnungsgenosse, dem Dichter des „Maha Guru“, in dem er veralteten Vorbildern gefolgt sei, zu: „Herzblut müssen Sie zeigen, den Charakter der Gegenwart treffen, sich Ihre Brust aufreißen! Nur modern, spezifisch modern muß der Schriftsteller von heute sein! Die deutsche Literatur darf nur noch den Weg wandeln, den allen Literaturen Europas die Baronin Dudevant, George Sand, vorgezeichnet hat.“ [1]) Gutzkow bemerkt dazu: „Ich muß gestehn, daß Gustav Schlesiers Auslassung meine Vorrede zu Schleiermachers »Briefen über die Lucinde« und die »Wally «veranlaßte.“ Auf die Menzelsche Kritik hin und auf Antrag des Bundestags in Untersuchungshaft gesetzt, wird er von der Anklage „wegen Darstellung unzüchtiger Gegenstände“ ausdrücklich freigesprochen, „wegen der durch die Presse begangenen, verächtlichen Darstellung des Glaubens der christlichen Religionsgesellschaften“ jedoch zu mehreren Monaten Gefängnis verurteilt. [2]) Die Schriften, die im Gefängnis entstanden, „Goethe, ein Wendepunkt zweier Jahrhunderte“ und „Die Philosophie der Tat und des Ereignisses“, legen bereits deutlich Zeugnis ab von der in ihm vorgegangenen Sinnesänderung.

---

[1]) Rückblicke a. m. Leben, S. 14.

[2]) cf. das Urteil des Großherzogl. badischen Hofgerichtes vom 12. Januar 1836.

Ausgestattet mit der feinsten Zeitwitterung und reichen Kenntnissen, die er sich in allen vier Fakultäten erworben, hat er fast zu allen Problemen, die die damalige Menschheit bewegten, sein Votum abgegeben. Die ethischen Ideale der Zeit erfaßte er unstreitig am tiefsten und im engsten Zusammenhang mit den sozialpolitischen und religiösen Bestrebungen der dreißiger Jahre. Aber alle seine Arbeiten haben etwas Überstürztes, Unruhiges, Verworrenes, vermöge ihrer starken polemischen Zusätze Verletzendes und Aufreizendes. „Es ist," schreibt Laube, „als ob im Mittelpunkt seines Wesens der spiritus rector fehlt, der die behenden Kräfte in reine Richtungen zusammenhielte." [1]) Die beste Charakteristik seines Strebens in jener Zeit gibt er in „Seraphine", in dem Bekenntnis Arthurs, hinter dem sich der Autor verbirgt. „Nach den höchsten Gipfeln wissenschaftlicher und Welteinsicht ringend, war ich auch auf einem stetigen, dornigen und blutigen Hinaufklimmen begriffen. Alle Ideen, die die Zeit erfüllten, fanden in meiner Brust ihren Widerhall. In Liebe und Haß war ich leidenschaftlich, in der Politik tollkühn, in der Religion Phantast, in der Philosophie ein Schattenspieler, in der Moral ein Narr, gärte und siedete ich und mordete meine nächste Vergangenheit mit der nächstfolgenden Zukunft. — Mein Symbol war: Natur und Ehrlichkeit in der Politik, Natur und Leidenschaft in der Moral." [2])

In einem Abhängigkeitsverhältnis zu Laube und Gutzkow steht Theodor Mundt, geboren am 19. September 1808 zu Potsdam. Er studierte in Berlin Philosophie und Philologie und kehrte, nachdem er ein Jahr in Leipzig als Mitredakteur der „Blätter für literarische Unterhaltung" gelebt hatte, nach Berlin zurück, um sich daselbst zu habilitieren (1833). Auch bei ihm ist das Jahr 1835 der Höhepunkt der ethischen Spekulation, und auch ihm macht Laube den Vorwurf, „er habe keinen Takt, die Bewegung sei längst vorüber". [3]) Auch Mundt hat wie Gutzkow dem Bewegungstaumel feindlich entgegenstehende Elemente zu überwinden, vor allem aber das Hegeltum, von welchem freizukommen ihn Mühe genug kostete. „Ich verdanke Dir viel an Leiden und Belehrung", läßt er seinen Salzschreiber zum „Meister" sagen, als er sich aus Hegels „Tempelgebäuden der Ewigkeit den Ausgang in das frische Erdenleben zurück" gesucht hatte. [4]) Die Aus-

[1]) Gesch. d. Lit. IV, S. 232.
[2]) Ges. Werke III, S. 97 cf.
[3]) Mod. Char. II, S. 31.
[4]) Moderne Lebenswirren, 1834, S. 213.

einandersetzung mit der Hegelschen Philosophie im Jahre 1833 ist ein bedeutender Einschnitt in seiner Entwickelung. Die drei Romane, die dieser Krisis vorangehen, „Das Duett“ (1831), „Madelon oder die Romantiker in Paris“ (1832) und „Der Basilisk oder die Gesichterstudien“ (1833) sind noch unfertig und geben ein Beispiel für die lähmende Wirkung der Hegelschen Philosophie auf die Entfaltung des poetischen Talents. Fast ganz unberührt vom Wirbelsturm der neuen Ideen, verraten sie dennoch eine reiche Innerlichkeit, deren grüne Spitzen hin und wieder durch die Eisesdecke der Hegelschen Dialektik hindurchbrechen. „Ich fürchte, der Verfasser sitzt zu viel in der Stube und schnürt seinen Mut unnötig zusammen. Er soll ihn freigeben und hineinspringen lassen in die Blüten, Bäume und Ströme des Lebens,“ schreibt Laube 1833 unter Bezugnahme auf Mundts „Madelon“.[1]) Doch schon bei seinem nächsten Roman, „Der Basilisk“, findet er, der Verfasser habe einen Fortschritt gemacht. „Es ist Sonnenschein und Grün, Vogel und frische Luft da.“[2]) Ein anschauliches Bild der sich im Jahre 1833 in Mundts Weltanschauung vollziehenden Krisis bietet seine „philosophische Humoreske“ in den „Kritischen Wäldern“ vom Jahre 1833, betitelt „Kampf eines Hegelianers mit den Grazien“. In einem anmutigen „Frühlingsabendscherz“ führt uns der Verfasser, der selbst „in diesen enzyklopädischen Katakomben eine schöne Zeit seiner Jugendjahre als an und für sich bestimmte und sich schlechterdings wissende Mumie des Begriffs vertrauert hat“, in ironisierender Weise den Streit eines verbohrten Hegelianers mit den drei Grazien, die ihm abends im Tiergarten zu Berlin erscheinen, vor. Die „Modernen Lebenswirren“ (1834), ein Buch, das, selbst resultatlos, nur dazu anreizen soll, Resultate zu suchen, gewähren nun einen Einblick in das zerrissene, entleerte Innere des Verfassers, in dem der große Raum, den des Meisters Lehre eingenommen, noch unausgefüllt geblieben. Aber auch hier kommt er noch einmal auf ihn zurück. „Vergib, Meister,“ ruft er aus, „die Lebenslust ist groß. Ich bin ein junges Blut, ich habe meine tausend verliebten Hoffnungen auf die Erde gesetzt und mich wieder in das Individuelle gestürzt, nachdem ich aus dem Kelch des Allgemeinen getrunken.“ In einer duftigen, stimmungsvollen Skizze: „Der letzte Philosoph, eine Geistererscheinung“ läßt er seinen Salzschreiber träumen, er säße

[1]) Zeit. f. d. eleg. Welt, 1833, Nr. 103.
[2]) l. c. Nr. 128.

allein bei Mondschein im Auditorium VIII der Universität zu Berlin und warte auf das Auftreten des ehrwürdigen Weisen. Da steigt vor dem Katheder ein Sarkophag auf, auf dem in erhabener Ruhe die Gestalt des Abgeschiedenen liegt. Der Schüler tritt herzu und hält dem „Hohenpriester des Absoluten, dessen Seele nun seufzend im Unendlichen zerflattert ist“, die Grabrede. Darauf beginnt in dem einsamen Auditorium eine Spieluhr zu tönen, die „wie aus sanfter Flötenbrust von unnennbar seligen Stunden der Erde“ spricht, „von einem Entzücken des Lebens, das höher ist als alle Vernunft“. „Folge schnell der Gunst der Minute“, ist der Sinn ihres Gesangs. „Die Weisen aller Jahrhunderte sind weise geworden an der Minute. Wie ein lächelndes Kind, das auf der Welle sich schaukelt, sitzt die Wahrheit auf der Minute und blickt in die Ewigkeit hinein. Liebe, Musik, Zeit, das ist die Weltuhr der Ewigkeit.“

Nachdem so bei Mundt die „alte Philosophenweisheit“ durch die „neue Märchenweisheit“ ersetzt worden ist, wendet auch er sich im Jahre 1835 den neuen Ideen zu. Nachdem er noch 1834 sein Buch „Charlotte Stieglitz, ein Denkmal“ herausgegeben, in welchem er ein zartes und poesievolles Gemälde des jungen weiblichen Gemütes entwirft, beginnt er, wie Gutzkow sich später ausdrückte, „wie nach einer unterirdisch aufgespielten Blocksbergmusik den modernen Ideencancan mitzutanzen“.[1]) Im Sommer 1834 hatte er Berlin verlassen und „durchpulst von glühender Jugendlust“ eine Reise durch Nordböhmen unternommen. Um den Kern der Reiseeindrücke ersinnt er seinen Roman: „Madonna oder Unterhaltungen mit einer Heiligen“, worin ein Hauptthema der Jungdeutschen, „die Verhältnisse des Weibes und zum Weib“ behandelt wird. Damit gerät er mitten in die gefährlichsten Kreise spekulativer Belletristik. An Stelle des Gutzkowschen und Laubeschen Ernsts innerer Überzeugung aber ist bei ihm eine gewisse angelernte Leidenschaftlichkeit getreten, die zwar stellenweise an Fanatismus grenzt, ohne jedoch aus dem Innern zu strömen. Laube schreibt: „Nichts an ihm verriet (ein Jahr vorher) gefährliche Erfindungskraft. Wie eine ältere Jungfer geriet er kurz vor Verkündigung des Bannspruches in einen Preis der Sinnlichkeit, welchen seine Madonna künstlich atmet. Denn sie entsprang offenbar nur aus Theorie und Abstraktion.“[2]) Und Gutzkow: „Es ist

---

[1]) Rückblicke, S. 137.
[2]) Erinnerungen. G. W. I, S. 179.

eine ganz unnatürliche Grimasse, mit der sich Mundt seinen Bewegungstrubel abtrotzt. Die Mundtsche Bewegung ist die Zeit im Tretrad, während die rechte Bewegung gesetzt vorwärtsschreitet, mit bestimmten Zwecken im Auge und sicher und fest in jeder ihrer Tendenzen ist"[1]) Nach der „Madonna" und dem Verbot seiner Schriften durch den Bundestag ist denn auch der ganze „Enthusiasmus der Ideen" aus seiner dichterischen Produktion spurlos verschwunden.

I. Emanzipation der Sinne.

Die ethischen Themata der Jungdeutschen sind nicht neu. Bekanntlich haben schon die Romantiker über Stellung der Frau, Liebe und Ehe spekuliert. Laube und Gutzkow knüpfen beide an die ethischen Bestrebungen der Romantik und ihrer Vorläufer an, Laube an Heinse („Poeten") und Gutzkow an Schlegel. (Vorrede zu den Lucindebriefen.) Es wird aus diesem Grunde wie überhaupt zum Verständnis des sittlichen Dogmatismus der Jungdeutschen nötig sein, in aller Kürze einen Blick auf die Entwickelung der hier in Betracht kommenden Ideen zu werfen.[2])

Nachdem Rousseau und die französische Revolution das menschliche Individuum befreit und die Wurzeln des modernen Völkerlebens aufgegraben haben, tritt der aller Liebespoesie feindlichen Aufklärungsphilosophie und der orthodoxen Lebensdogmatik des achtzehnten Jahrhunderts nach und infolge der

---

[1]) Phönix, 1835, Nr. 18.

[2]) Eine überblickende Darstellung der Bedeutung des „Genußprinzips" vor und in der Romantik giebt Th. Mundt in seiner Literaturgeschichte. (Gesch. d. Lit. d. Gegenwart, 1842, S. 55ff.) Gschwind behandelt ausführlich: „Die ethischen Neuerungen der Frühromantik", Bern 1903. Jacob Minor, auf den sich Gschwind (S. 53) bezieht, meint in seinem Aufsatz: „Wahrheit und Lüge auf dem Theater und in der Literatur" (Euphorion III, S. 286ff.), das Junge Deutschland sei, was das Eheproblem anlangt, wenig über die Romantik hinausgekommen, bilde aber in diesem Sinne das Bindeglied zwischen den Romantikern und zwischen Ibsen und Max Nordau, dem radikalsten Bekämpfer der Ehelüge, welcher Geldheirat und Prostitution auf eine Bank verweist.

Am Schluß unserer Darstellung wird sich ergeben, in welchem Sinne und nach welchen Seiten hin das Junge Deutschland die allerdings zum größten Teil von den Romantikern übernommenen ethischen Ideenkomplexe vertieft und erweitert hat. —

Revolution im Sturm und Drang das Evangelium des Subjektivismus entgegen. Das freigewordene, unhistorische Ich drängt heraus aus kleinlich verknöcherten Gesellschaftsverhältnissen. Ein leidenschaftliches Anstürmen gegen das Hergebrachte, gegen Konvention und Autorität, ein Streben nach Ursprünglichkeit, eine Sehnsucht nach starker, einfacher, unschuldsvoller Natur im Sinne Rousseaus, „der aus Christen Menschen wirbt“, wie Schiller sang, kennzeichnet jenes Zeitalter des Sturmes und Dranges.

Die großen deutschen Dichter des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts haben jene Wandlung geschaffen. Lessing, der Aufklärer und Erzieher des Menschengeschlechts, hatte das moderne deutsche Geistesleben neu begründet. Herder sah im wahren Menschen nicht nur ein denkendes, sittliches Wesen, sondern ein Stück Natur. Der junge Goethe weckte und nährte die Vorstellung vom Recht und Wert der großen freien Persönlichkeit, und Schillers revolutionäre Jugenddichtung ist eine große Kriegserklärung gegen moderne Gesellschaftszustände. Karl Moor stürmt gegen sein „Kastratenjahrhundert“, und im „Götz“ geht das geniale Individuum unter im Kampf gegen ein schwaches, entnervtes Zeitalter. In der „Freigeisterei der Leidenschaft“ lehnt sich der junge Schiller auf gegen die Ehe, „einen Gebrauch, den die Gesetze heilig prägen“, und im zweiten Entwurf des Don Carlos läßt er den Helden rufen:

„Die Rechte meiner Liebe
Sind älter als die Formel am Altar.“

„Ach, hier sind Weiber!“ ruft Jean Paul aus, als er nach Weimar kommt, der Stätte, wo die Leidenschaft am rücksichtslosesten als poetisch gegenüber der Gesellschaftskonvenienz vergöttert wird, „hier ist alles revolutionär kühn, und Gattinnen gelten nichts!“ Emanzipation des Gefühls vom Herkommen, das respektwidrige Pochen des Herzens auf sein Recht, den Sittenkodex nach der eigenen Neigung umzuformen, jugendliche Poesie und Sehnsucht im Ansturm gegen die Prosa und Spießbürgerlichkeit des Lebens, Streben nach der Befreiung der Sinne von der Last jahrhundertalter Traditionen bereiten jenes Evangelium der Sinnlichkeit vor, das in der Romantik seine Hauptrolle spielt. Schon in den Dichtungen der Genieperiode klingen jene Motive an. Ich erinnere an Klingers „Simsone Grisaldo“, eine Verherrlichung des körperlich und geistig übermächtigen Geniemenschen, des sinnlich gierigen Don Juan. Das sinnliche Element kommt hier zuerst in abschreckender Weise zur

Geltung. Der zügellose Hang nach dem Weibe wird in ideale Verklärung gerückt, ohne Sühne durch die poetische Gerechtigkeit.

Den Übergang zur Romantik vermittelt Heinse. Er übernimmt das „Genußprinzip“ von Wieland, bei dem es zur Üppigkeit ausgebildet ist. Doch mangelt der Sinnlichkeit in der Wielandschen Poesie mit ihrer französierten, attischen Grazie der dithyrambische Schwung, zu welchem sich später Heinse erhob. Seine Sinnlichkeit ist keine naive, sondern eine reflektierte. Das Laster, das nur zur Folie der Tugend dienen soll, wird mit allem Aufwand des Talents geschildert. Er vergißt über der Darstellung anakreontischer Lebenslust den moralischen Endzweck und verweilt breit und behaglich bei der Ausmalung des Lasters. Er gelangt noch nicht zu einem sicheren Prinzip des Lebensgenusses. Heinse sucht dieses Prinzip künstlerich zu gestalten und die Lebensansicht überhaupt mit der Kunstansicht zu identifizieren. Wieland flieht noch mit seinen freien Menschen vorsichtig in die Antike. Heinse tut später den Schritt zur Gegenwart zurück. Jedoch bleibt er im Süden. In „Laidion oder die eleusischen Geheimnisse“ (1774) geht er auf dem von Wieland eingeschlagenen Wege des Sensualismus bis zu den äußersten Konsequenzen. Die Glückseligkeit und Vollkommenheit des menschlichen Geschlechts bestehe darin, daß jeder Mensch soviel genießen soll, als er, ohne die Glückseligkeit der Gesamtheit zu stören, genießen könne. Einen weiteren Schritt tut er in seinem Hauptwerk: „Ardinghello und die glückseligen Inseln“ (1787). Hier verlangt er die Herbeiführung eines glücklicheren Zustandes der Menschheit durch Begründung des Staates auf Gütergemeinschaft und freie Liebe. Das letzte Ziel des menschlichen Strebens besteht in möglichst allseitigem und unbeschränktem, durch die Kunst verschöntem Sinnengenuß; dies ist die Tendenz des Ardinghello. Der individuelle Daseinszweck ist Glück und Genuß, und der sinnliche Lebensgenuß ist die Krone des Lebens. Bei Ardinghello ist von Liebe im Sinne einer seelischen Leidenschaft keine Rede. Er ist ein Kraftgenie von grenzenloser Sinnlichkeit, der alle vergeistigenden Elemente fehlen. Er kennt nur die gemeinsinnliche Begehrlichkeit und die Weiber sind ihm Sklaven. Die Tendenz des Ganzen läuft auf eine Verherrlichung der freien Liebe im Gegensatz zur Ehe hinaus. Ähnliches gilt von „Hildegard von Hohenthal“ (1794), deren Sinnlichkeit Goethe „hündische Liebe“ nennt, indem er sich gegen Heinses Unternehmen wendet, „Sinnlichkeit und ab-

struse Denkweise durch bildende Kunst zu veredeln und aufzustutzen". — So ist Heinses „Ardinghello" nicht viel mehr als ein „geistreicher Wollusttraum". Wieland und Heinse verharren bei der Ausmalung des Lebensgenusses in einem lediglich träumerischen Gebiet. Erst die Romantiker suchen einen Einfluß auf die soziale Wirklichkeit auszuüben.

Die Bestrebungen der Romantik gehen dahin, individuelle Freiheit in aller subjektiven Ausdehnung, jedoch im Einklang mit den sittlich notwendigen Lebensmächten darzustellen. Im „William Lovell" führt Tick einen schwärmerischen Jüngling als willenloses Spielzeug verwilderter Sinnlichkeit im Liebestaumel von Weib zu Weib und läßt ihn als abgebrühten Wüstling enden. Lovells Lebensphilosophie läuft auf ethische und soziale Willkür hinaus: „Ich selbst bin das einzige Gesetz in der ganzen Natur. Diesem Gesetz gehorcht alles."[1]) Die Sinnlichkeit ist ihm eine Gottheit, vor der sich ehrerbietig die ganze Natur neigt. Die Wollust ist ihm: „das große Geheimnis unseres Wesens".

Während Heinses Weltanschauung sich mit der Sinnlichkeitsphilosophie seines Helden deckt, überwindet Tieck das Stadium des Lovell und läßt ihn schmachvoll enden. Das Resultat des „Lovell" lautete: „Das Leben ist nichts (so sagt er selbst), wenn man es nicht auf die sinnlich roheste Art genießt."[2]) In „Sternbalds Wanderungen" spielen die Motive üppiger Sinnlichkeit zwar eine ebenso große Rolle. Ausmalungen von Szenen aufgeregter Sinnenlust und lüsterne Schilderungen wechseln mit Predigten über das Evangelium der Sinnlichkeit. Doch sind infolge des Einflusses des Wilhelm Meister Tiecks Anschauungen abgeklärter.

Ihren Höhepunkt erreicht die ethische Spekulation der Romantik in den Schlegelschen Athenäumsfragmenten (Diotima, usw.) Ausgehend von der Fichteschen Lehre vom Ich deutet Friedrich Schlegel jene Sätze: „Alles, was ist, ist für uns!" und „In der Wirksamkeit des Ichs ist alles sinnliche wie übersinnliche Sein begriffen!" aus dem Metaphysischen ins Physische um und fordert eine unumschränkte Alleinherrschaft und Selbstherrlichkeit des Ich, dem gegenüber er die ganze Welt in ein Nichts verschwinden läßt. Im Subjektivismus der Sturm- und Drangperiode war das Wesentliche die Leidenschaft, in der Romantik wird es das

---

[1]) Schriften. Berlin, 1828. VI, S. 179.
[2]) l. c. VI, S. 250.

freie Spiel der Phantasie, die freie Willkür des Ich. Umwandlung des wirklichen Lebens in Poesie, Identität von Leben und Poesie wird der Grundgedanke der romantischen Ethik. Alles, auch die Wollust, wird zur Kunst.

Ihren Abschluß finden diese Tendenzen 1799 in der berüchtigten „Lucinde" Schlegels. Dem von künstlerischen Gesichtspunkten aus verwerflichen Roman liegen dennoch beachtenswerte Ideen zugrunde. Harmonie der sinnlichen und geistigen Natur, die ihren Vereinigungspunkt in der Liebe finden, ist der Grundgedanke der „Lucinde". Hauptthemata sind ferner: Polemik gegen die vulgäre Moral der Aufklärung und Aufstellung eines sittlichen Ideals, beruhend auf der Idee der totalen Menschheit. Mann und Frau werden hiernach als Extreme gefaßt, deren fortwährender Ausgleich hinsichtlich der Geschlechtseigentümlichkeiten als Vorbedingung harmonischer Menschheit postuliert wird.[1]) Diesen Gedanken der höheren Menschheit macht Schlegel zur Grundlage seiner Ethik. Daneben eröffnet er schon in den Athenäumsfragmenten den Feldzug gegen die Scheinsittlichkeit. Opposition gegen die herrschende Unsittlichkeit, die eben für Sittlichkeit gilt, sei die erste Regung wahrer Sittlichkeit. Der kategorische Imperativ ist ihm verhaßt. Ihm wie Schleiermacher erscheint das Kant- und Fichtesche Moralsystem als Zersetzung der wahren Sittlichkeit. Damit wird die Unterdrückung der Sinnlichkeit, wie die alte Moral sie fordert, hinfällig. Sinnlichkeit und Sittlichkeit sind nunmehr eins. Die Sexualität ist ein sittliches Gut, eine herrliche Naturgabe des Menschen. Die alte Moral hat den Geschlechtstrieb ignoriert und damit in den Schmutz getrieben. Er soll nun von der ihm anhaftenden Unreinheit wieder befreit werden. Dieses Moment, das noch bei Tieck nur nebensächlich war, wird bei Schlegel Hauptsache. Er führt damit einen Umsturz der ganzen sittlichen Welt herbei und verkündet als Priester und Prophet im Gottesdienst der Liebe die Wollust als ein „heiligstes Wunder der Natur". Er nennt die Geschlechtsliebe „die älteste, kindlichste, einfachste Religion."

Schlegel erklärt der Prüderie den Krieg, aber nicht im Namen der Sittenreinheit. Seine Lucinde enthält zahlreiche

---

[1]) Denselben Gedanken finden wir auch bei Schleiermacher in seinem „Katechismus der Vernunft für edle Frauen." (Athenäum I, 2, S. 109f.) „Ich glaube an die unendliche Menschheit, die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und Weiblichkeit annahm." (1. Art. des „Glaubensbekenntnis".)

witzige und platte Obscönitäten. Der sittlich verwerflichste Teil der „Lucinde“ ist die Apotheose des Dirnentums. Eine sittlich reine Anschauung scheint ihm, der selbst wie sein Held bei seinem wüsten Jugendleben in dem frivolen Leipziger und Berliner Milieu eine große Anzahl zum Teil tief widerwärtiger erotischer Stadien durchlaufen, unmöglich.[1])

Bei Heinse ist das Liebesgefühl nicht viel mehr als tierische Brunst verklärt durch Sehnsucht nach einem Leben in Kunst und Schönheit. Bei Schlegel erscheint nach Vorgang Tiecks trotz starker Betonung physischer Elemente eine weit feinere, geistigere Auffassung der Liebesbeziehungen zwischen Mann und Weib. Zudem steht bei den Romantikern die ethische Spekulation in engerem Zusammenhang mit der sozialen Wirklichkeit, als dies noch bei Heinse der Fall war.

In dieser Richtung schreitet Schleiermacher weiter und bereitet in seinen „Vertrauten Briefen über die Lucinde“ (1799 im „Athenäum“) die jungdeutsche Auffassung jener ethischen Ideenkomplexe vor. Er vertritt die Schlegelsche Lehre von der Heiligkeit der Natur und Sinnlichkeit, die das nüchterne Moralprinzip des achtzehnten Jahrhunderts verwarf. Unsittlich wird die Sinnlichkeit erst, wenn man sich ihrer schämt. Den geringsten Maßstab der Sittlichkeit liefert jene Engländerin, „welche behauptet, es sei unkeusch, in einer gemischten Gesellschaft das Wort ‚keusch‘ auszusprechen; ja auch ‚anständig‘ habe schon etwas unanständiges“.[2]) Diese „falsche Schamhaftigkeit“, die „Prüderie“, das „Engländertum“ ist verwerflich. „Jene ängstliche und beschränkte Schamhaftigkeit, die jetzt der Charakter der Gesellschaft ist, hat ihren Grund nur in dem Bewußtsein einer großen und all-

---

[1]) „Nicht nach dem, was sie in ihrem Leben und in ihren Werken gesündigt haben, werden die großen Geister in der Literatur gerichtet, sondern nach dem Ideal, das ihnen vorgeschwebt hat, und das sehr oft gerade durch Fehler und Irrtümer zum Ausdruck kommt. Bei dem Streben nach reiner Moral, den Blick zu den Sternen gerichtet, stolpern sie auf Schritt und Tritt über den Sittenkodex, der ihnen zu Füßen liegt. Deswegen bleibt aber doch die Moral das Höhere, und der Sittenkodex, der bekanntlich nach Zeit und Ort sehr verschieden beschaffen ist, bleibt das Niedrigere.“ Dieses Wort Jacob Minors (Zeitschr. f. d. österr. Gymn., Jhrg. 53, 1902, S. 44) hat mutatis mutandis auch für die Jungdeutschen seine Geltung, wohlgemerkt nur, was ihre Werke anlangt. Denn ihre Lebensführung war, soweit sich dies sagt läßt, durchweg rein.

[2]) Schleiermachers „Vertraute Briefe über die Lucinde“, herausg. von Gutzkow, 1835, S. 28.

gemeinen Verderbtheit."[1]) Zur Unschuld müssen wir zurückkehren, wieder Kinder werden. Warum sollen die Jünglinge und Mädchen die Liebe nicht kennen lernen, die sie doch überall in der Natur sehen? Sie werden sie desto unbefangener verstehen und genießen, je weniger die Leidenschaft in ihnen aufgeregt wird. Mit der falschen Schamhaftigkeit wird alle Verderbtheit und alles Laster aus der modernen Gesellschaft verschwinden.

Mit Schleiermacher bricht der Entwickelungsgang der für uns in Frage kommenden ethischen Probleme ab, um dann erst von den Jungdeutschen weitergeführt zu werden, nachdem durch Heine und den Saint-Simonismus, Rahel und G. Sand der Spekulation wichtige, neue Elemente zugeführt worden sind.[2])

Was Mundt in der Romantik mit dem Ausdruck „Genußprinzip" bezeichnet, das faßt Heine unter das Schlagwort „Emanzipation der Sinne", mit dem er im Grunde ähnliche Ideenkomplexe kennzeichnet, wie die von Schlegel und Schleiermacher vertretenen. Ausgehend von der Ansicht, die allgemeine Freiheit sei unzertrennlich von der persönlichen, das Wohl der Gesamtmenschheit sei die Summe des Wohles aller Einzelmenschen, fordert auch er ein freies Walten der „entzügelten Subjektivität". „Seid Menschen!" heißt der dringende Mahnruf zum „heiligen Befreiungskrieg der ganzen Menschheit".

Der Saint-Simonismus hat auf die Ideenbildung Heines, dessen Weltanschauung auf der hellenisch-sensualistischen Goethes beruhte, einen nicht zu unterschätzenden Einfluß geübt.[3]) Graf Claude Henri de Saint-Simon, der „französische Faust",[4]) ein Schüler D'Alemberts, sucht zum Zweck der Reorganisation der modernen europäischen Gesellschaft einen Vertrag aufzufinden, der, gegründet auf die Idee der allgemeinen Bruderliebe[5]), höchste individuelle Freiheit und Emanzipation mit der Befriedigung des Gesamtinteresses der Menschheit und des Staates verbindet. Die Arbeit, die neue Religion der Menschheit, bringt das goldene Zeitalter wieder

---

[1]) l. c., S. 64.

[2]) Die Spätromantik bringt im ganzen nur Nachklänge, auf die einzugehen für uns keinen Wert hat.

[3]) Heine widmet die französische Buchausgabe der Aufsätze „De l'Allemagne" 1833 „dem erfolgreichsten Schüler des Sozialreformers Saint-Simon", Prosper Enfantin.

[4]) Georg Brandes nennt ihn so („Hauptströmungen" V, S. 332.)

[5]) Das einzige Moment, das er dem Christentum entnimmt.

herauf. Was seine Ethik anlangt, so widerspricht er der Lehre von der Erbsünde und dem Teufel, der die Sinne und das Fleisch des Menschen zur Sünde verführe. Der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, wie das Christentum ihn lehre, sei unvereinbar mit der Liebe Gottes. Das Fleisch sei ebenso gottgeschaffen und göttlich wie der Geist. Das neue Christentum, das er stiften will, wird eine Heiligsprechung der Arbeit und eine religiöse Anerkennung der Materie sein.[1])

Weit entfernt, die Auswüchse der Saint-Simonistischen Ethik, wie sie unter Enfantin gediehen, gutzuheißen, bekennt sich Heine, der allen praktischen Vorschlägen mit Mißtrauen begegnete und sich meines Wissens über Frauenemanzipation und Ehe speziell niemals geäußert hat, jedoch rückhaltlos zu der Lehre Saint-Simons, des Stifters, von der Rehabilitation der Materie, die er im Jahre 1833 und 34 unter der Aufschrift „Emanzipation des Fleisches" über den Rhein sandte. In seiner Streitschrift gegen die Romantik, die im März und Juli 1833 in zwei kleinen Bändchen unter dem Titel „Zur Geschichte der neueren, schönen Literatur in Deutschland" daselbst erschien und von Laube am 10. April und 10. August in der „Eleganten" enthusiastisch zustimmend angekündigt wird[2]), und in seiner „Geschichte der Religion und Philosophie" (1834)[3]) hat er die neue Lehre verkündigt.

Heine hat zu der von ihm aufgestellten Antithese von Spiritualismus und Sensualismus, Weltflucht und

---

[1]) Diese ursprünglich einfachen, sittlich großen Anschauungen St. Simons wurden durch seine Schüler in ein System geformt, das zu einer Sekte sich auswachsend, zuletzt in ein Extrem ausartet, das nur noch aus einem bunten Gemisch von Paradoxen bestand.

Die Bewegung spaltet sich in eine sozialpolitische unter dem gemäßigten Bazard und eine ethisch-religiöse unter Prosper Enfantin. Dieser proklamiert in seinen Schriften „La religion de St. Simonienne" (1832) und „Livre nouveau" (1833) „die Rehabilitation des Fleisches", d. h. das Evangelium der freien Liebe und der Frauenemanzipation. Nach Organisation des Bundes mit Dogmen, Priestern, Gemeinde und Andachtshalle im Saal Taitbout, wo er selbst Père suprème ist, muß er Paris verlassen und gründet auf seinem väterlichen Erbgut Ménilmontant eine Musteranstalt St. Simonistischer Gemeinschaft. Angeklagt wegen unerlaubter Verbindung, Aufregung der Arbeiter und Verbreitung sittlich anstößiger Lehren, wird er ins Gefängnis geworfen und wandert nach seiner Entlassung nach Ägypten aus.

[2]) Nr. 75 und 155 der Zeit. für d. eleg. Welt. „Heine hat erst am 2. April zu Paris die Vorrede geschrieben, und heute am 10. April schon schreibe ich zu Leipzig ein Referat über das Buch. Es existiert ein magnetischer Rapport zwischen der ‚Eleganten' und dem Vater in Paris." (Nr. 75.)

[3]) Rom. Schule, IV, S. 208. (Elster.)

Weltfreudigkeit, Geistigkeit und Sinnlichkeit, selbst eine Erklärung gegeben, dahingehend, daß er unter Spiritualismus „jene frevelhafte Anmaßung des Geistes, der nach alleiniger Verherrlichung strebend, die Materie zu zertreten, wenigstens zu fletrieren sucht", unter Sensualismus „jene Opposition, die dagegen eifernd eine Rehabilitation der Materie bezweckt und den Sinnen ihre Rechte vindiziert, ohne die Reehte des Geistes, ja nicht einmal ohne die Suprematie des Geistes zu leugnen", versteht.[1]) Im Christentum, das seit achtzehn Jahrhunderten die Welt unterjocht, wird das Prinzip des Guten durch den Geist, das Prinzip des Bösen durch die Materie repräsentiert. Dem „guten Christus" steht der „böse Satan" gegenüber. Mit der Erscheinungswelt will uns der Satan ins Verderben locken. Daher sollen wir aller Sinnenfreude entsagen und den Leib peinigen. Diese Lehre von der Abtötung des Fleisches gebiert als die reinste Blüte das asketisch beschauliche Mönchsleben. Das Christentum habe den Adel der Natur befleckt, daher resultiere das Unwohlsein der ganzen zivilisierten Welt. Die Sinne mußten heucheln, und so entstand Lüge und Sünde. Eine daseinsfreudige Hingabe an die Erde und ihre Genüsse nach dem Satz „die Menschheit ist zur Glückseligkeit geboren"[2]) ist der Sinn dieses von ihm vertretenen „materiellen Pantheismus". Die Materie, das Fleisch soll in seine Rechte neben den Geist wieder eingesetzt werden, und auf dieser idealen Synthese von Geist und Fleisch werde eine „Religion der Freude" emporblühen, und „glücklichere und schönere Generationen werden wehmütig lächeln über ihre armen Vorfahren, die sich aller Genüsse dieser schönen Erde trübsinnig enthielten und durch Abtöten der warmen farbigen Sinnlichkeit fast zu kalten Gespenstern verblichen sind."[3])

Damit gelangt Heine zu dem gleichen Resultat einer hedonischen Lebensphilosophie wie Heinse und die Romantiker, ohne jedoch in ihren Fehler zu verfallen, über das Ziel hinauszuschießen und den Schwerpunkt allein auf das Fleischliche zu legen. Hierauf wird im folgenden zu achten sein.

Wie man Heine den geistigen Vater des jungen Deutschland nannte, so hat man gelegentlich Rahel Lewin als seine geistige Mutter betrachtet und ist geneigt gewesen, ihren Einfluß, hauptsächlich was das Thema der Frauenfrage an-

---

[1]) Rom. Schule, IV, S. 208. (Elster.)

[2]) „Zur Geschichte der Religion und Philosophie" IV, S. 170. (Ausg. Elster.)

[3]) l. c.

langt, zu überschätzen. Dagegen ist in Betracht zu ziehen, daß „die Perlen, die ein halbes Jahrhundert aus einer sturmbewegten Menschenseele warf“[1]), ihren Zeitgenossen, die nicht wie Mundt in persönlichen Verkehr mit ihr traten, doch nur sehr bruchstückweise zu Gesichte kamen. Immerhin hat im Frühjahr 1833 das Buch „Rahel“ während der Abfassung der „Poeten“ auf Laubes Schreibpult gelegen, und Gutzkow läßt seine Wally wie die Stieglitz vor ihrem Tod in der „Rahel“ lesen. Trotzdem darf aber der Rahel außer auf Mundt, der allerdings ganz ein Kind ihres Geistes ist, ein tiefergreifender Einfluß auf die Jungdeutschen nicht zugeschrieben werden.

Von der Weltanschauung der Rahel, die sich an Goethe, Fichte, Tieck und Schlegel gebildet hat, und indem sie einem verfeinerten Rousseauismus ähnlich kommt, mit christlich-mystischen Elementen durchsetzt ist, läßt sich nur schwer ein klares Bild nach historisch-genetischen Gesichtspunkten entwerfen. Neben dem von ihr vielfach erwogenen Problem der Frau ist es vor allem ein Gedanke, der in den zwanziger Jahren immer wiederkehrt, und den sie mit Heine teilt, der, wie sie im Schatten der „hundertjährigen Eiche“ aufgewachsen, die Forderung der Ausbildung der Individualität. „Seid Menschen!“ so lautet ihr dringender Mahnruf. „Sie wollen nicht sein, wie sie sind: und davon werden sie Leute, gemachte Fabrikwesen. Jeder Mensch ist ein Original, sonst wär er nicht geschaffen. Uns selbst ist es überlassen, Menschen aus uns zu machen.“[2]) Jeder soll den Mut haben, er selbst zu sein, selbständig zu denken und zu fühlen. Das Intellektuelle und Intuitive, „das Bewußtsein und Nichtbewußtsein muß gehörig in ihm wechseln. Darum liebe ich Goethe so.“[3]) Allem Veralteten in Sitte und Gesellschaft gilt ihre Polemik. Die Natur ist ihr alles. Zu ihr müssen wir zurückkehren. „Paßt sie schön zu uns, so ist sie sittlich in ihrer Art, lieblich.“[4]) Wir aber gehen einer Verflachung der Menschheit entgegen, einem großen Absterben alles Individuellen. Dem muß entgegengearbeitet werden, solange es noch Zeit ist. „Es muß eine neue Erfindung gemacht werden! Die alten sind verbraucht. — Es ist noch Phantasie im

---

[1]) Brief an Fr. v. Horn vom 11. Oktober 1829. Die Zitate Rahelscher Briefstellen sind dem Buch „Rahel“ her. von Varnhagen (1833) entnommen, das den Jungdeutschen vorgelegen hat.

[2]) An Frau v. Horn vom 11. Oktober 1829.

[3]) An G. v. Brinkmann. 1801.

[4]) 23. April 1823.

Menschen übrig für idealische Zustände, und die will Stoff und Nahrung." [1]) Unter diesen Gesichtspunkten ist denn auch ein freies und uneingeschränktes Walten der menschlichen Triebe und Leidenschaften zu fordern. Die Natur ist immer schön. Wie sie Heinse und Schlegel „ob ihrer Ehrlichkeit" liebt, so macht sie mit Schleiermacher Front gegen die falsche Schamhaftigkeit jener Klasse, „die mit Prätension sittlich ist",[2]) gegen jene „Klumpen von Lügen, mit sündhafter, karger Sittlichkeit, auswendig gelernter".[3]) „Unschuld ist schön. Tugend ist ein Pflaster, eine Narbe, eine Operation."[4]) Die von den Romantikern herübergenommene Idee der „allgemeinen Menschheit" („Alle Menschen waren dereinst ein Mensch")[5]) verbindet sich mit der christlichen Lehre der Bruderliebe: „Ich liebe alle Menschen. Sie sind alle wie von meinem Fleisch und Blut. Es zuckt in mir, wenn einem von ihnen was ist."[6])

Wenn man in Betracht zieht, daß die Gedankenkreise der Rahel, soweit sie hier in Betracht kamen, in der Hauptsache nicht neu sind, so kann man ihre Bedeutung etwa dahin formulieren, daß sie die Ideen Goethes, Schlegels und Schleiermachers mit einer gewissen „Blutwärme der Persönlichkeit" den Jungdeutschen vermittelt hat und insofern besonders auch was Gutzkow anlangt, der ja direkt auf die Romantik zurückging, eine nicht zu unterschätzende Einflußstellung behauptet hat.

Mit Rahel zugleich wird gewöhnlich Bettina genannt, deren berühmter „Briefwechsel Goethes mit einem Kind" Anfang des Jahres 1835 erschien, also zu einer Zeit, wo der neue „Sittenkodex" in der Hauptsache schon abgefaßt vorlag. Obwohl also von einer direkten Beeinflussung nicht mehr die Rede sein kann, so haben doch die Jungdeutschen ihrem Buch im Sommer 1835 einen enthusiastischen Empfang bereitet und sie sofort als eine der Ihrigen in Anspruch genommen, ein Moment, das dann auch zur Herbeiführung der Krisis mit beigetragen haben mag. „In unserer Literatur", schreibt Laube 1842, „wehte diese Bettinakühnheit gar sehr

---

[1]) An Oelsner vom 20. Mai 1820. Wer erinnerte sich hier nicht an das Wort Zarathustras: „Ich sage Euch, Ihr habt noch Chaos in Euch. Wehe, es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird." (Vorrede.)

[2]) An Fr. v. F. vom 2. Oktober 1806.

[3]) An Varnhagen vom 19. Juli 1815.

[4]) Tagebuchnotiz 1811.

[5]) „ 26. September 1827.

[6]) Tagebuchnotiz vom 26. Mai 1825.

mit Frische. Kühne Kombination mit sozialen und geschichtlichen Fragen war schon im verwegenen Aufflammen, es kamen diese Frauen hinzu, erst Rahel, den Geist aufregend zu neuen Flammen, dann Bettina, das Herz fortreißend, musikalisch bezaubernd. Wer mag bezweifeln, daß dies einem beschränkten Urteil wie Menzels die Gefahr immer drohender machen konnte.“[1]) Der Begriff von Freiheit im Lieben fand sich hier geadelt. Ihr Ziel „der Sinnenschauer“ lag ebensoweit ab von alltäglicher Sinnlichkeit wie von bloßer Gedankenwelt. Auf Gutzkow mag ihr Buch während der Abfassung der Wally miteingewirkt haben als Ansporn zu kühner, verwegener Spekulation. Er schreibt 1835: „Die Schranken der spröden Konvenienz fielen, wo ein Genius lächelte. Die Rückhaltsgedanken des im Leben Üblichen und Hergebrachten entschlummerten unbewußt — wo das Große und Erhabene sein Auge aufschlug.“[2]) Diese Stimmung mag ihn dann bei der Niederschrift der Wally beherrscht haben.

Im Anschluß an diese beiden Frauengestalten haben wir hier noch kurz eine dritte zu betrachten, die alles, was bisher über Leidenschaft und Liebe geschrieben worden war, an Tiefe und Kühnheit übertraf, George Sand, die Baronin Dudevant. Ihre Erstlingsromane „Indiana“ (1832), „Valentine“ (1833) und „Lelia“ (1833) fanden in Deutschland rasche Verbreitung und fielen mitten hinein in die Bewegung, die soeben im Entstehen begriffen war. Laubes Ideen waren in der Hauptsache schon fertig, als er im Frühjahr 1833 die Romane der Sand kennen lernte. Stark beeinflußt aber wurde von ihr Gutzkow, dessen Wally, wie er selbst sagt, der französischen Hexe Lelia nachgebildet ist. In der Übersetzung A. Brauns gelangte die „Lelia“ im Frühjahr 1835 in seine Hände. „Ist es möglich, schreibt er, daß eine Frau sich so in den innersten Kreis der Bewegungsideen versetzen kann. Über Moral, Religion, Sitten und Herkommen tragen ihre Urteile alle die halb lächelnde, halb wehmütige Physiognomie der neuen Zeit.“[3])

Wurzelnd in der neuen Schule des Romantizismus macht sie es sich mit jenem zur Hauptaufgabe, mit einer bisher noch nicht gekannten Freiheit der Behandlung Sünde und Laster der modernen, verderbten Menschheit darzustellen,

---

1) Gesch. d. Lit. II, S. 208.
2) Öffentl. Charakt., 1835. „Rahel, Bettina, Ch. Stieglitz.“
3) Phönix, Nr. 29.

was ihr in jener Zeit nicht allein unter den Einsichtslosen vielfach den Vorwurf der Unsittlichkeit eintrug. Aufgewachsen unter dem Einfluß Rousseaus und der Staël und in tiefster Seele schmerzhaft berührt von den unheilbaren Konflikten der menschlichen Gesellschaft, zudem durch ein gut Teil eigener, bitterer Lebenserfahrung empfänglich gestimmt, unterzieht sie die bestehenden Zustände der Gesellschaft bald mit aller Frivolität der Opposition, bald mit den „tragischen Tönen einer Kassandra“ einer tiefgreifenden Kritik. Die Rechte der Liebe und Leidenschaft, die Rechte der Frauen gegenüber den Roheiten und Privilegien der Männer, die Kritik der Ehe sind die Themata, die sie mit unermüdlichem Eifer in ihren Romanen von allen nur denkbaren Seiten beleuchtet. Immer aber steht der eine Satz im Vordergrund: die Liebe ist das größte und einzige Glück der Menschheit. Darin behauptet sie ihre Gottähnlichkeit.

Schon der Dichter der „Nouvelle Heloïse“ hat die Rechte der Leidenschaft proklamiert und der Liebe eine Art religiösen Kult gewidmet. Auf der Basis dieser neuen Auffassung von der Liebe wollte die Sand zunächst eine neue Auffassung vom Verhältnis der Geschlechter zueinander, auf dieser wiederum eine neue bessere Art der Ehe aufbauen und so indirekt zu dem Ideal einer „schöneren Menschheit“ gelangen, wie es in Deutschland Schleiermacher und Heine geschaut hatten.

Die Liebe ist heilig, denn sie ist göttlichen Ursprungs. Lelia, der „weibliche Faust“, strebt nach den höchsten Höhen der geistigen unendlichen Liebe, Pulcheria, ihre Schwester, strebt nach der sinnlich-endlichen.[1]) Beide sind auf falschem Weg. Die ideale Synthese von sinnlich-endlicher und geistig-unendlicher, die harmonische Vereiniguug von materieller und immaterieller Liebe ist allein das Erstrebenswerte, lehrt die Sand. In der Idealehe sollen sich daher Mann und Frau im allseitigsten Sinne ergänzen, im physischen und psychischen, moralischen und intellektuellen. Jene große

---

[1]) Lelia, ein schönes, ideales Geschöpf, wird mit ihrer abstrakten Ethik unglücklich. Sie vermag sich in ihrem „gigantischen Stolz der platonischen Liebe“ dem jungen Dichter Stenio, den sie liebt, nicht hinzugeben und will nur das Band der geistigen Liebe mit diesem festgeknüpft wissen. Seine Leidenschaft soll mit ihrer Zustimmung andere beglücken. Das ist ein widersinniger Irrtum. Stenio stürzt sich der Courtisane Pulcheria in die Arme, die die Religion des Vergnügens erwählt hat, und geht physisch zugrunde. Die Tendenz des Romans betrifft also ein wichtiges Thema der modernen Weltanschauung, die Harmonie von Geist und Körper.

ideale Liebe soll aber über alle menschlichen Einrichtungen, über Gesetz und öffentliche Sitte erhaben sein. Mit dieser Forderung der „Rechte der Liebe" soll jedoch keineswegs Anarchie und Sittenlosigkeit verbunden sein, sondern jene ideale Liebe, indem sie autonom und unabhängig ist vom Urteil der Welt, ist sich selbst verantwortlich vor dem höheren Forum des eigenen Moralkodex.

So war zwar die Sand Anhängerin des St.-Simonismus, hat aber die Idee der „freien Liebe" nie mit ihm geteilt, sondern nennt sie mit ihrer Konsequenz, der „Promiskuität", „einen furchtbaren Irrtum".[1]) Vor allem wollte sie nicht eine Freiheit im Sinne absoluter Schranken- und Verantwortungslosigkeit, und wenn sie auch gelegentlich in Beinkleidern ging und mit der Reitpeitsche gegen die Sporen schlug, fühlte sie sich doch keineswegs als „der weibliche Messias", den die St. Simonisten aus ihr machen wollten.

Aus dieser Summe der vielseitigsten und mannigfaltigsten Einflüsse und Anregungen heraus ist denn nun das Junge Deutschland, wie es hier zu betrachten ist, erwachsen. Gewiß ist es eine nicht leicht zu überschauende Reihe der verschiedenartigsten Kundgebungen und Bestrebungen, die alle beim Jungen Deutschland einmünden und in ihm, soweit sie ungesunder Natur waren, zur Krisis gelangen. Aber bei allen jenen Geistern kehrt immer wieder die eine große Forderung: „Seid Menschen." Wie ein unterirdischer Strom, bei vielen zutage tretend, bei manchen nur unter der Schwelle des Bewußtseins mitströmend und durch andere Ideenkomplexe in den Hintergrund gedrängt, zieht sich dieses Thema durch die ethische Spekulation aller hindurch. Ihren Ausgang bei Goethe nehmend, dessen ungeheurer Einfluß auf seine Zeit, was diesen Punkt betrifft, von allen tiefer angelegten Geistern klar empfunden wurde, bildet diese Bewegung, ähnlich wie in Frankreich im 18. Jahrhundert der Rousseauismus, die natürliche und unvermeidliche Reaktion gegen die um die Wende des Jahrhunderts auf eine schwindelnde Höhe geratene Vernunftkultur, die in der Hegelschen Dialektik gewissermaßen an den äußersten Grenzen des Abstrakten angelangt war. Als eine Äußerung dieses im Leben der Nation sich vollziehenden Übergangs- und Läuterungsprozesses, dem man wie dem Rousseauismus eine gewisse typische Bedeutung

[1]) A. Paul, „G. Sand und ihre Auffassung von Liebe und Ehe." Leipziger Diss. 1903.

in der allgemeinen Geschichte der Menschheitsentwickelung beimessen könnte, und der am Ende des Jahrhunderts noch keineswegs abgeschlossen vorliegt,[1]) ist denn auch das Junge Deutschland zu betrachten!

Neben allen jenen Geistern, die damals in so verschiedener Weise und doch mit einer so großen durchgehenden Tendenz der Befreiung des modernen Menschen von der Last eines zwei Jahrtausende alten Kulturerbes auf die junge Generation eingewirkt haben, ist noch eines Mannes zu gedenken, der, obwohl zu ihnen gehörig, doch abseits von den Jungdeutschen steht und sich an der gestaltenhaften Darstellung der neuen Ideen nicht beteiligt hat. Wienbarg sammelte gewissermaßen alle aus der Zeit hervorgegangenen Einflüsse in sich wie in einem Hohlspiegel und strahlte sie in den „Ästhetischen Feldzügen" (1834) mit starkem und erfrischendem Glanz auf die junge Dichterwelt zurück. Am besten läßt sich Wienbarg mit Laube vergleichen. Auch in ihm lebt wie in Laube ein Enthusiasmus der Idee gegründet auf ein sanguinisches Temperament. Auch er, frei von den ungünstigen Einflüssen der Hegelschen Philosophie, tief durchleuchtet von der Sonne Goethescher Poesie und begeistert für politischen, sittlichen und geistigen Fortschritt, stürzt sich mit hochgespannten Erwartungen in den Kampf der Ideen. Aber auch bei ihm verlöschen die Flammen der Begeisterung ebenso schnell, wie sie aufloderten. Nach dem Bannspruch verschwindet er spurlos aus der Reihe der Verfemten und ist verschollen. Die „Ästhetischen Feldzüge" machen den Versuch, die Bestrebungen der jungen Literatur in einem größeren Zusammenhange zu zeigen. Es ist zu bedauern, daß in dies einstweilige Formengerüst kein schöpferischer Hauch gedrungen, „wir dürften einer interessanten Erscheinung gewärtig sein", meint Laube.[2])

Eine Synthese klassischer Schönheitswelt und modernen Freiheitstriebes erstrebend will Wienbarg die Ästhetik über ihren bisherigen Charakter als prinzipienmäßige Systematik des Schönen hinausheben und sie als eine geschichtliche und nationale Wissenschaft begründen, indem er sie in ihrer Einheit mit der Weltanschauung eines Volkes und als unzertrennlich von ihr auffaßt. Alle Organe des Lebens durchdringen soll der Begriff: „Freiheit als Schönheit." Aber schon

---

[1]) Nietzsche!

[2]) Gesch. d. Lit. II, S. 241.

Laube meint sehr richtig, es handle sich in den „Ästh. Feldz." „im Grunde mehr um Gesetze neuer Gesinnung als um Gesetze für Formen. Gleich als sollte die eigentliche Bedeutung des Wortes Ästhetik als eine Lehre des Empfindens zu Ehren kommen".[1])

Der Grundgedanke der Moral Wienbargs ist ähnlich wie bei Rahel und anderen: „Das Leben ist des Lebens höchster Zweck."[2]) Wienbarg argumentiert folgendermaßen. Wir leben nicht mehr schön. Ein schönes Leben aber ist die Quelle aller Poesie. Darum gibt es auch keine echte Ästhetik. Eine neue Kunst, Moral, Religion, ein neues Leben muß herbeigeschafft werden. Anfänge dazu sind gemacht von Goethe, Byron und Heine. Hier müssen die Dichter weiter arbeiten. Wir Deutschen sind aus wandernden Helden Stubensitzer geworden und leben wie Würmer auf den Kadavern der Vergangenheit. Bei den Griechen lag neben der Stoa die Palästra. Ihre Wissenschaft war die Frucht ihres Lebens, bei uns ist sie der traurige Rest. Aber das Wissen ersetzt nicht das Leben. Der Geist ist kein Magazin, sondern eine Blume. Der menschliche Organismus ist nicht bloß ein Spiegel der Schöpfung, sondern selbst eine Schöpfung. Wienbarg wendet sich gegen die bestehenden Anschauungen von Moral.[3]) Das, was man heute Moral nennt, sei ein totes Abstraktum von Pflichten und Tugendlehre, die sich den Anstrich gebe, absolut gültig zu sein und jedem Menschen als apodiktische Richtschnur des Handelns diene. Dem Kantschen Pflichtgesetz muß sich der Wille beugen, ohne sich an der Güte und Schönheit der Tat erfreuen zu dürfen. Nur steinerne Gesetzestafeln bewahren die Welt vor dem Verfall der Sittlichkeit. Dieses „Götzenbild unserer Philosophie" verdammt die nackte Natur und macht die arme Sinnlichkeit zur Sünderin.

Der „deutschen Kathedermoral mit ihrem dürren Formelkreis", „der Antagonistin der menschlichen Kraft und Schönheit", stellt er seine Moral „der schönen Tat", der Jugend gegenüber und führt von denen, die schon früher den Imperativ geradezu ablehnten, die „kernhaft schöne Natur" Goethes an. Die Moral muß der Zeit angepaßt sein. Unsere Moral stammt aus dem Mittelalter und beantwortet nicht die Fragen des neunzehnten Jahrhunderts. Daher ertragen wir

---

1) Gesch. d. Lit. IV, S. 201.
2) Ästh. Feldz., S. 134ff.
3) Ästh. Feldz., S. 153ff.

die schändlichsten Disharmonien der Gesellschaft. Aus dem Schoße unserer Zeit aber wird sich eine edlere, männlichere Moral gebären, die mitten in das Gebiet der Ästhetik verpflanzt sein wird. Die Moral soll nicht mehr akademische Wissenschaft, sondern die Kunst eines jeden sein. Denn in der „geistig-leiblichen Urkraft“ jedes Menschen ruht „das Gute und Schöne“, „wie ein elementarischer Gott“. Auf dieser „Moral des Lebens“ beruht die Wiedergeburt unserer Zeit. Die Moral des Einzelnen soll nur in organischen Zusammenhang gebracht werden, dann entsteht eine Moral, die aus dem Charakter der Zeit fließt. Faust, der seine historischen Pergamente verläßt, sich der Welt zu nähern, der durchmartert von Wissen, Glauben und Entsagung an die Rechte des Fleisches appelliert, ist der Deutsche, der den Staub des Mittelalters von den Füßen schüttelt, um sich im Tau einer neuen Zeit zu baden. Goethe ist „der geistige Befreier“ der Deutschen gewesen, der Luther des Jahrhunderts.

Die Heinesche Anthithese von christlich-spiritualistischer und hellenisch-sensualistischer Weltanschauung nimmt Wienbarg auf und gibt ihr eine breite Ausführung.[1]) Indien vernichtete das Sinnliche, Palästina erhob das Geistige, zwischen beiden blühte Griechenland. Die Idealmenschheit, der wir entgegengehen als der dritten Entwickelungsstufe der Menschheit, das „moderne Griechentum“, wird das Sinnliche durchgeistigter wie bei den Griechen, das Geistige durchsinnlichter wie bei den Christen enthalten. Damit wird „die goldene Zeit“ wiederkehren.

Wienbarg führt uns hinüber zum engeren Jungen Deutschland, dem er Namen und Programm liefert. Wienbarg und L a u b e sind aber parallele Erscheinungen. Von gleicher Charakteranlage, beide auf Goethe und Heine fußend, ergänzen sie sich. Wienbarg gibt die gewaltigen, menschheitsgeschichtlichen Perspektiven, Laube mit seiner frischen, Herz und Geist erquickenden Ethik kleidet die Gedanken in Gestalten voll Blut und Glut.

Das kühne, überschäumende Temperament des jungen Laube prägt sich auch in seiner Ideenbildung aus. Nirgends findet sich bei ihm wie bei den Romantikern eine gewaltsam überhitzte Sinnlichkeit, niemals eigentlich schwüle Szenen wie bei Schlegel, sondern überall eine gesunde, hinreißende Leidenschaftlichkeit, ein frisches, freies, fröhliches Liebesleben. Der

---

[1]) Ästh. Feldz., S. 100ff.

Menschenleib ist ihm nicht mehr das nüchterne, theologische „Fleisch", das gekreuzigt werden muß, der Luthersche Madensack. Vielmehr schaut er den Leib in ästhetischer Beleuchtung als das in Tizianscher Farbenglorie schimmernde Ebenbild Gottes voll Glut und Erdenfreude und frei von aller lasterhaften Prüderie.

Schon in seinem ersten Roman: „Das neue Jahrhundert" (1832), in dem er eine Geschichte Polens entwirft, tritt stellenweise jener faustische Drang nach Lebensgenuß und Daseinsfreude zutage. Pfaffengeschmeiß und Moralwärter sind ihm das gottloseste Gesindel. „Sie verpesten die Erde und lassen die Freude versteuern"[1]) Schon hier fordert er unerbittlich eine „subjektive Tugend".[2]) Mit Wienbarg, doch unabhängig von ihm, fragt er: „Was ist Moral ohne Gefühl für ein Ding? Ein Mensch ohne Seele."[3]) Unbegreiflich erscheint es ihm, daß die Menschheit die Fesseln durch so viele Jahrhunderte getragen, ohne ihre große Liebe zu bekennen. „Die Menschheit ist noch der Jüngling, der schamrot vor der Geliebten steht. Die Liebe erfüllt ihm das Herz bis an die Halsbinde, er weiß aber keine Worte, keinen Namen dafür. Alles Aderlassen der Mediziner hilft da nichts, nur Umarmung, Hingabe."[4])

In den „Modernen Briefen"[5]) entwirft Laube im Frühjahr 1833 ein Programm seiner Ideen von der Liebe, wie wir sie in den „Poeten" finden. Die Liebe ist das wichtigste Instrument für die menschheitliche Entwickelung, führt er aus. Die Liebe führt auf den Weg der großen Zivilisation, indem sie die Menschen mit Wohlwollen erfüllt für die große Menschheit durch Wohlwollen für das Individuum. „Sie ist die Sonne der inneren Kultur, die wir an den Himmel tragen und mit erhobenen Armen über die Scheitel aller Völker führen sollen mit ihren Segnungen. — Die Liebe ist das Vorbild der irdischen Vollkommenheit, das verkleinerte Spiegelbild des universellen Herrschertums." Die Liebe ist ihm „Mittel- und Ausgangspunkt aller Kultur", er will sie „demokratisch entfaltet wissen wie einen Fächer Auroras über die ganze Welt". Bisher war die Liebe aristokratisch wie bei den Türken, eingesperrt „in ein subjektives Harem". Nun soll sie demokratisch werden. „Der Poet liebt auf den Bergen, liebt

---

[1]) „Das neue Jahrhundert." Leipzig, 1832, S. 323.
[2]) l. c. S. 324.
[3]) l. c. S. 103.
[4]) l. c. S. 183.
[5]) Zeitg. f. d. eleg. Welt, 1833, Nr. 129, 130, 131.

für die Welt. Sein Herz ist ein offenes, großes Auge, und die neue demokratische Liebe spiegelt sich auf ihm.“ Die persönliche (aristokratische) Liebe soll nicht mehr Zweck sein, sondern Mittel für die allgemeine (demokratische). Der Aristokrat in der Liebe liebt die Welt ein wenig mit, weil er das Weib liebt, einen Teil von ihr. Der Demokrat liebt das Weib, weil er die Welt liebt.

Die Terminologie und Teleologie der Laubeschen Ausführungen sind der Politik entnommen. Es zeigt sich hier deutlich die enge Verwandtschaft der beiden Bewegungen der dreißiger Jahre, der primären, die den modernen Menschen politisch, und der sekundären, die ihn sittlich frei machen will. Der End- und Sammelpunkt aller Bestrebungen der Jungdeutschen ist die große von Dichtern und Weisen gepriesene Völkerfreiheit. Zuerst soll der Einzelne ein „Selbst“ werden. Das „äffische Kopieren“, die Erbsünde aller schwachen Menschen, zerstört die freie Entwickelung. „Es fehlt der Mut, es hat niemand die Courage, ein Selbst zu sein.[1]) Wenn die Individuen selbständig sind, so verdichtet die gegenseitige Kraft die Masse, und diese Intensität schafft freie, unüberwindliche Nationen.“ Und ein großes, freies Volk kann die ganze Menschheit befreien.

Nach diesen Gesichtspunkten ordnen sich ihm auch die Dichter. Goethe und Heine stehen an der Spitze, Liederdichter, wie sie keine Nation hat. Daß die Baalsdiener unserer Literatur sich gerade Mühe geben, jene Liebe an ihnen wegzuentschuldigen, „das ist der letzte Rest trüber Christenlehre; ich bin ein Heide, ich lieb es sehr und glaub es nicht, daß der Herrgott die Weiber schön gemacht, damit wirs nicht sähen, dem morschen Körper eine reizende Sinnlichkeit gewährt habe, damit wir Gelegenheit hätten, übersinnlich, unkörperlich zu sein. Prüft wohl, wo die Sinnlichkeit an den Lippen der Seele hängt, und singt mir das, ihr hebt die Seele vom Boden und verschönert die Erde, und auf einer schönen Erde sind auch die Menschen schöner, und schönere Menschen wollen wir haben. Das ist Liebespoesie; bloße bestialische Sinnlichkeit ekelt an.“ Schöne Menschen sind glückliche Menschen. „Und glückliche Menschen bleiben nicht Sklaven, glückliche kämpfen für die Freiheit. So führen die Poeten die Menschen durch die Liebe zur Freiheit.“

Und noch zwei weitere Poeten hat unser „armes, reiches Volk“, zwei „für die blöden und keuschen Seelen“,

---

[1]) cf. **Rahel!**

zwei, welche mit der geflügelten Schwärmerei ihrer Liebe die verwegensten, in tiefster Hülle der Seele schlafenden Gedanken fortreißen über die bürgerliche Beschränkung: Schiller und Jean Paul. „Wer Schillers schöne Eintönigkeit der Liebe und Jean Pauls Titan gelesen, der küßt glühend die Welt, der ist der gefährlichste Demokrat, und wenn eine Million diese Liebe empfunden haben wird, dann ist Deutschlands Freiheit nicht mehr aufzuhalten.“

Auch die „reine, wunschlose Liebe“ Uhlands vergißt er nicht, „die da liebt unter dem harmonischen Klang aller Weltverhältnisse“. „Uhland ist ein Dichter der Volksliebe. Man fühlt so wohlig den massen- und völkerliebenden Gott in ihm, daß er mir immer wie ein großer Tröster, wie ein schmerzenstillender Vater erschienen ist.“

Das sind die Ideen, die seinem dreibändigen Roman: „Das junge Europa“ zugrunde liegen. Der erste Teil des Romans, der wirklich das beste Bild der ganzen Bewegung gibt, die „Poeten“ betitelt (Frühjahr 1833), zeigt Laube auf der Höhe der ethischen Spekulation. Der zweite und dritte Teil, „Die Krieger“ und „Die Bürger“, 1834 teils im, teils nach dem Gefängnis entstanden, geben ein Bild des Übergangsstadiums nach verrauschtem Enthusiasmus (2.) und der Rückkehr zum Herkömmlichen (3.). Ursprünglich geplant als Entwickelungsroman im Sinne des Wilhelm Meister wählte er später die Briefform. Er erfindet für die fertig vorliegenden Ideen Gestalten als Träger, „und nachdem jeder seine Meinung ausgedrückt und seine Wünsche wie seine Vorsätze, da suchte ich für jeden eine Begebenheit und verschränkte dann die Begebenheiten untereinander, so daß ein Roman entstünde“.[1]) In Leipzig, „in einer düstern Stube der Nikolaigasse“ läßt er die Valers und Hippolyts und Konstantins ihre Briefe schreiben, ihre Ideen austauschen, sich gegenseitig charakterisieren und sich ihre zahlreichen, höchst romantischen Liebensabenteuer berichten.

Auf dem poetischen „Grünschloß“ beim Grafen Topf (Baron Vaerst) findet sich eine Anzahl junger, gebildeter und durchaus modern empfindender Poeten zusammen, welche das neue Evangelium des „Kosmopolitismus in der Liebe“, das wir schon aus den „Modernen Briefen“ kennen, predigen. Ihr Grundsatz ist ausgesprochen von Valer.[2]) „Die Liebe sei etwas größeres als die Neigung zu dieser oder jener Person. Man könne der Liebe treu sein, während man der Geliebten

---

[1]) Erinnerungen. Ges. W. I, S. 174.
[2]) Das Junge Europa. Ges. W., Wien, 1876, VI, S. 30.

untreu werde.“ Den drei Hauptvertretern dieser Anschauung: Valer, Hippolyt und Konstantin, steht der „prüde und fromme“ William gegenüber. Unter den Frauen sind es die Fürstin Konstantie und Camilla, die die neuen Ideen vertreten. Auch ihnen ist eine Vertreterin des Herkömmlichen gegenübergestellt, Julia, eine Goethesche Frauengestalt. Alle erfahren durch ihr Schicksal eine Läuterung, resp. gehen zugrunde. Valer steht im Mittelpunkt des ganzen dreiteiligen Romans. Wir erkennen in ihm Laube wieder. An seine Gestalt knüpft sich der obenerwähnte Läuterungsprozeß.

Valer ist der Theoretiker der Gesellschaft und im Gegensatz zu dem zügellosen Hippolyt und dem wilden Konstantin ein ruhiger und gemäßigter Charakter, den alle lieben, und an den sich alle lehnen, weil er allein fest zu stehen scheint. Der rigoristische William ist sein Gegner. Dieser wendet sich gegen den schrankenlosen Subjektivismus der Goethejünger und fragt, wie sich diese „unchristlichste Subjektivität“ mit ihrer Prätention, in der Mitte der demokratischen Zeitbewegung zu stehen, vereinigen lasse. Das Wesen dieser demokratischen Richtung sei die Allgemeinheit, Zurückdrängen des individuellen Interesses. Sie aber gebärdeten sich wie kleine Despoten, Autokraten, die sich eben nur selbst Gesetz seien.[1]) Valer antwortet und fixiert seinen Standpunkt dahin[2]): Wohl huldigten auch sie der demokratischen Tendenz und verlangten Zurückdrängen des Einzelnen, damit die Allgemeinheit gedeihe. „Die Einzelnen sollen nicht bevorzugt, aber jeder Einzelne soll frei sein.“ Der Freiheit widerspreche jede Art von Formel, sie betreffe Moral oder sonst etwas. Es sei das Ziel ihrer Richtung im Gegensatz zur Gleichgewichtstheorie des melancholischen Christentums: „die Menschen selbständig zu veredeln[3]) und die Veredelten Selbstherrscher werden zu lassen. Die Millionen Selbstherrscher sind das äußerste Ziel der Zivilisation. Die fröhlichste, ungebundenste Allherrschaft, wo jede Individualität gilt, weil jede in sich gesetzmäßig ist und in ihrer Veredelung das neben ihr wandelnde Gesetz nicht stört.“ Zu diesem Ziele sei das Hervordrängen des Individuums Weg, nicht aber Endpunkt. Die Zahl der selbständigen Individuen wachse von Tag zu Tag. Am Ende werde keines mehr dem andern in den Weg treten, und so werde endlich der Einzelne und die Allgemeinheit frei.

---

[1]) l. c. S. 15.
[2]) l. c. S. 18ff.
[3]) **Rahel!**

Auf dieser Lehre von der Allherrschaft der freien, selbständig veredelten Individuen baut sich nun seine erotische Dialektik auf, deren Grundgedanke ist, in der Liebe dürfe keine Treue gehalten werden. „Treue ist ein Schutzmittel für schwache, nicht ausreichende Kräfte. Die Kräfte sollen aber am Ende stark werden. So lange man diese Krücken der Liebe nicht fortwirft, lernt man nicht selbständig lieben.“ Die Liebe soll nicht „auf hergebrachten Privilegien“, „auf Traditionsgut“ bestehen, sondern auf eigener unversiegbarer Kraft. „Alle die tausend gebrochenen Herzen, alle die langweiligen verdrossenen Ehen, sind die Kinder der Treue. Jedes schwindsüchtige Mädchen, jeder jämmerliche Jüngling verläßt sich auf ihren Schutz, wenn es ihr oder ihm gelungen, in einer schwachen Stunde eine Eroberung zu machen. Die Treue ist das große Gängelband der menschlichen Faulheit und Schwäche und die Poesie der Kraftlosigkeit und ein ‚getreuer Eckart‘ unserer Tage, ist eine Sünde wider den Geist der Zeit, und Geist der Zeit ist der Zeit heiliger Geist.“[1]) Wie bei der neuen Staatenbildung, so soll auch „in den Ämtern der Liebe“ das Herkommen keinen Deut mehr gelten. „Nur die Kraft soll herrschen, nicht das Herkommen.“

Den Versuch, derartige Ideen vom Papier ins Leben zu übertragen, büßt er fast mit dem Tode. Der Bruder einer der verlassenen Geliebten verwundet ihn schwer im Duell. Das lange Krankenlager, bei dem ihn die alte und die neue Geliebte (Camilla) pflegen, gibt ihm Gelegenheit, seine Ideen einer gründlichen Revision zu unterziehen. Wiederhergestellt, eilt er voll Begeisterung in den polnischen Freiheitskampf und wir scheiden von ihm in der sicheren Erwartung, ihn mit geläuterten Ansichten wiederkehren zu sehen.

Auch die streng moralische Weltanschauung des fanatischen William erfährt durch sein Schicksal eine Änderung. Von glühender Liebe zur Fürstin Konstantie entbrannt hat er deren eifersüchtigen Schwager mit einem Dolchstich niedergeworfen und ist entflohen. In Erkenntnis der Ursachen seines Fehltritts muß er denn Valer gegenüber zugeben: „Es ist Ordnung in Dir, wenn auch eine Ordnung, die ich verabscheue.“[2]) Valer schreibt voll Genugtuung an Konstantin mit bezug darauf: „Wo jeder Gedanke von Freiheit fehlt, da gibt es nur Höhen und Tiefen. Nur die Freiheit ebnet die Welt so wunderbar, daß alles gefahrlos gehen und springen

[1]) l. c. S. 157f.
[2]) l. c. S. 163.

kann. Man kann irren mit der Freiheit, aber an jedem neuen Morgen kann man sich zurechtfinden.“[1])

Ähnlich geht es dem dritten der Poeten, Konstantin. Verstoßen von seinem Vater, weil er mit einer Soubrette durchgegangen ist, hilft er in Paris bei der „großen Woche“ mit, „den alten Unflat unter die Füße treten.“ Ein hitziges Fieber befällt ihn. Als er wieder auf den Beinen ist, ist Paris in Ordnung, und er findet: „Es ist wirklich ein großes Ding um die Ordnung!“ Schließlich flüchtet er sich „zum deutschen Gott der schönen Ordnung und Harmonie“, dessen Elegien er früher nachzuleben versucht hat und dessen Iphigenie und Tasso er jetzt in den Händen seiner edlen und liebenswerten Braut Julie findet. Also schon während der Redaktion der „Poeten“ beginnt, wie bei Valer und Konstantin ersichtlich, die Läuterung in Laubes Weltanschauung. Freilich sind es vorerst nur Ansätze. Man fühlt gewissermaßen, wie dem Dichter bei allem Enthusiasmus doch das Gewissen schlägt.

Ein vierter der Poeten, Leopold, ist nur ein „Detailhändler in der Liebe“, auf den die andern, vor allem Hippolyt, mitleidig herabsehen. Er gibt sich zu gleicher Zeit mit der Försters- und der Pastorstochter, der „Waldmaid und dem Gotteslämmchen“ ab und beweist so seine Zugehörigkeit zur neuen Lehre.

Die eigentliche Vermählung mit dem Individuum feiert die Idee Laubes vom veredelten Selbstherrscher erst in der Gestalt Hippolyts, dem fünften der Poeten. Es ist der wahre Priester des „Kosmopolitismus in der Liebe“, überhaupt der Typus des jungdeutschen Idealmenschen. Dieser „Sohn des Prometheus mit dem leuchtenden Siegel der Gottheit auf der Stirn“, dem Alcibiades vergleichbar, mit einem Auge, „am Tage tiefblau wie südlicher Himmel, des Abends schwarz wie eine glänzende Sternennacht“, erobert im Sturm alle Herzen der zahlreich auf Schloß Grünschloß anwesenden Damen. „Es ist, als ob ein Raubvogel in ein Taubenhaus gekommen wäre.“ Gleichgültig geht er an den ihres Duftes beraubten Blumen vorüber. Sein Subjektivismus erscheint selbst Valer zu maßlos und nachteilig für die Weiterentwickelung der Menschheit. Er liebt nur das Leben, schwört keinem Mädchen Liebe, sondern liebt nur, ohne Pietät. „Was mir nicht mehr am Leben ist, werfe ich weg.“ Zuletzt gerät diese „blonde Bestie“, welcher Laube in den „Poeten“ noch seine ganze Sympathie

[1]) l. c. S. 171.

widmet, indem er ihn trotz allem mit einem durchaus edlen Charakter ausstattet, an ein Mädchen, das sich vor seiner wilden Liebe fürchtet. Er verfolgt die fliehende Julie durch ganz Europa und da sie einem andern die Hand reicht, stürzt er sich in die Wasser der Seine, die sein heißes Blut einigermaßen abkühlen.

Der weibliche Träger der Idee Valer-Laubes vom freien, selbständig veredelten Individuum ist die Fürstin Konstantie. Diese „stolze, gewaltige Frau“, von einem zügellosen Hang nach sinnlichem Lebensgenuß ergriffen, und „der imponierende Hippolyt“ finden sich über der Lektüre des „Ardinghello“ und der „Römischen Elegien“. Sie bedauert, daß in den Elegien die Weiber „zu sehr Landschaft seien“. Hippolyt solle Elegien schreiben, „wo die Frauen mitsprächen“. „Wie leben die Poeten!“ auf italienisch in der Gesellschaft ihm zugeflüstert ist das Zeichen, daß sein Schlüssel gefahrlos zu ihr führe. Einrichtung und Bilderschmuck sind ganz der Antike entnommen. „Es war die leichte, heitere, griechische Freiheit, die über das ganze Zimmer gegossen war.“ Ein laues Bad nach der Sitte der Griechen und Römer. Ein Kapitel im Ardinghello. „Euer gewöhnlicher Don Juan ist ein liederlicher, sinnlicher Wicht!“

„Jenes versteckte Kokettieren mit nackten Eckchen und Zipfelchen“ ist ihm in der Seele zuwider. Aufs schärfste macht er Front gegen alles Lüsterne, welches entnervt, gegen alles Schlüpfrige, das die Sinne schwächt. „Die Natur in ihrer ungeschminkten Schönheit, in ihrer Nacktheit ist immer edel und schön, ihre Verkünstelung ist krankhaft.“ Die Bildhauer müßten Novellen schreiben. [1])

Neben der Fürstin steht Camilla, die Geliebte Valers, dessen Weltanschauung sie zu der ihrigen gemacht hat. Sie will nicht geheiratet sein, das ist „zu philisterhaft“. Sie will nur bei ihm bleiben, solange er sie will. Es reizt sie, die große Revolution mitbeginnen, mitbezahlen zu helfen, frei und fessellos ein schönes Liebesleben mit ihm zu führen.

Julie, die dritte der Frauengestalten, die Braut Konstantins, tritt für die „schöne, unbeteiligte Stellung“ des Weibes in der gesellschaftlichen Welt ein.

Schließlich erfährt der Subjektivismus Valers noch eine bemerkenswerte Einschränkung, indem er seinem „veredelten Selbstherrscher“ das Recht abspricht, fremde Individuen gegen ihren Willen gewaltsam unter die Herrschaft der neuen

[1]) l. c. S. 66

Ideen zu beugen, wie es Hippolyt tat. „Das ist Laster. Das ist eine unverschämte Bevorzugung des Individuums, gleich dem Absolutismus, die ich verabscheue.“ Nur das Weib, das sich wie Camilla „in Freiheit“ ergibt, darf der Selbstherrscher zu gewinnen trachten.[1]) Damit verdammt er also den Standpunkt Hippolyts, nähert sich aber auf der anderen Seite der Lehre vom „freien Weib“.

Diese und ähnliche Ideen der „Poeten“ schimmern auch noch im 1. Bande der „Reisenovellen“ durch, die im Sommer 1833 entstehen. Der Gotheschen Reiseroute folgend fährt Laube mit Gutzkow durch Oberitalien. Von Torbole bis Venedig reiht sich ein Liebesabenteuer an das andere, die der reisende Held und Dichter in seine Erzählung einflicht. Denn „die Weiber haben alle Lust, wenigstens zur Liebe. Keine weicht einem Gefechte dieser Art aus.“ Er vergleicht den sympathischen Volksstamm der Italiener mit dem phlegmatischen, auf soziale Nivellierung bedachten Deutschen. „Es ist der liebenswürdigste Zug aller Italiener, daß sie jede Persönlichkeit gewähren lassen. Der gewöhnlichste Bursch in Italien ist ein Selbst.“ Auch in Wien, dem Capua der Geister, stellt er auf der Heimreise einen Vergleich an zwischen „den Säulenheiligen des Nordens“ und dem leichtlebigen Wiener Volksstamm, der die Sperlschen Säle in ein „indisches Bajaderenhaus“ verwandelt. „Es ist bemerkenswert, daß die österreichische Sinnlichkeit nie gemein aussieht, sie ist naiv und keine Sünderin. Die dortige Lust ist die Sünde vor dem Sündenfall, der Baum der Erkenntnis hat noch keine Definition, kein Raffinement nötig gemacht.“

Nach Unterbrechung eines Jahres entstehen im Sommer 1834 im Demagogengefängnis in Berlin und zwar in einer kleinen finstern Zelle der zweite und dritte Teil des „Jungen Europa“. Zweifel an der Richtigkeit der neuen Ideen und seine auf Sturm und Drang hinzielende Natur haben unterdessen in Laube-Valers Brust miteinander gerungen. „Die Krieger“, in denen er allein das Schicksal Valers weiterführt, geben ein interessantes Bild des Übergangsstadiums in den Anschauungen des Jungdeutschen. „Ich ging entschlossen ab von der Art des ersten Buchs „Die Poeten“, welches in doktrinärer Absichtlichkeit befangen geblieben“, schreibt er in den „Erinnerungen“.[2])

Wir finden Valer wieder auf dem nächtlichen Schlacht-

---

[1]) l. c. S. 101f.
[2]) Erinnerungen. Ges. W. I, S. 274

feld von Grochow, schwer verwundet durch einen russischen Säbelhieb. Kaum ist die Kopfwunde geheilt, so ruft ihn seine glühende Begeisterung für die Freiheit von neuem in die Reihen der siegreichen polnischen Armee. Nach der unglücklichen Schlacht bei Ostrolenka treffen wir ihn im belagerten Warschau wieder, in dessen Straßen die Demokratie wütet. An den Laternenpfählen hängen die Leichen der Generale, unter denen er gefochten. Kaum entgeht er mit seinem zerschossenen Arm dem gleichen Schicksal, da man ihn für einen russischen Spion hält. Aber schlimmer als die Hyäne Mensch, die sich ihrer Fesseln entledigt, wütet die Cholera, „das neue, große Geheimnis, das aus Calcutta gekommen". Er sieht, wie der Begriff vom Wert des Menschen in solchen Zeiten aufhört. „Es graut ihm vor diesen revolutionären Zuständen." Sein Enthusiasmus ist verraucht. Er flieht aus der Stadt. Er hatte das Volk anders gefunden, als er daheim hinterm Ofen geträumt. Und wie er krank und müde, von den Russen verfolgt, als verkleideter Handelsmann über die Heide wandert gen Krakau, da faßt er die Erfahrungen der letzten Monate zusammen in das Endresultat: „Wer sich töricht unterfängt, die Schnelligkeit der Weltgeschichte meistern und ändern zu wollen, wie wir es in den letzten Jahren als eine Kleinigkeit versuchten, der beklage sich nicht, wenn er zugrunde geht. — Wir kennen die Welt nur einen Schritt weit." [1]) Zum erstenmal erkennt er einen großen Irrtum in seinem Leben und beginnt zu zweifeln an der Berechtigung seiner ganzen Weltanschauung. „Er ahnte das Tausendfältige der menschlichen Zustände, die tausendfältigen Nüancen der Weltgeschichte, die millionenfachen Wechsel in der Gestalt eines Jahrhunderts und in der Gestalt seiner Wünsche — Bedürfnisse. Er sah die Armut des menschlichen Geistes, der reformieren will, neben dem unabsehbaren Reichtum, der unendlichen Mannigfaltigkeit dieser Welt." [2]) In den „Reisenovellen" hatte er noch geschrieben: „Ich weiß, daß die Forderungen, welchen wir Leute der brausenden Jugend uns anschließen, gerecht, tugendhaft sind, ich weiß es, daß ich dafür sterben werde, wenn es not tut, denn sie sind meine Religion." [3]) Jetzt beginnt er sich seiner Ideen zu schämen. „Wir sehen mit Schrecken, wie tief jene Stufe noch gelegen, wir erinnern uns mit Scham, wie weit wir uns

---

[1]) „Das Junge Europa." II. Teil: „Die Krieger". Ges. W. VI, S. 154.

[2]) l. c. S. 215.

[3]) „Reisenovellen." I. Ges. W. VIII, S. 46.

schon vorgeschritten glaubten, als wir auf jener Stufe standen, und der Gedanke zerknirscht unser stolzes Herz. — Wir sehen ängstlich fragend zum Himmel: Wo ist das Ende, wo ist der Gipfelpunkt des Menschen?“ [1])

Dem sicheren Hafen der rechten Erkenntnis schon so nahe, reißt ihn der Einfluß der Fürstin Konstantie, der er in Warschau begegnet, noch einmal zurück ins stürmische Meer der Ideen, dem Standpunkt jenes Wortes zu: „Nur die Kraft soll herrschen, nicht das Herkommen“ Haltlos in quälenden Zweifeln, die jetzt „alle die Gesichter seiner Ideen bleich und mit verzerrten Zügen vor seine Augen brachten“, schwankt er zwischen beiden Welten. Rede ich nicht der jämmerlichen Liederlichkeit das Wort, so fragt er sich, wenn ich die gewöhnliche Treue tadle? Löse ich nicht den Bestand aller Dinge auf? Sind denn so viele Jahrhunderte im Irrtum gewesen, welche die Treue zu einer Tugend erhoben haben? Aber: ist es nicht eine förmliche Mordanstalt, jene schwindsüchtige Treue, welche über ihren eigenen Tod hinaus zu bestehen trachtet? Sündigen sie nicht gegen die Herrlichkeit der Natur, wenn sie ein Wort halten, das ihnen vielleicht im Augenblick des Rausches entlockt? Und wiederum: sind denn nicht aber wirklich die schönsten Gefühle von tieferer Dauer? Heißt es nicht, das Herz verflachen, wenn man die Treue von dannen weist? — „O erfindet, Ihr widersprechenden Geister, ein neues Wort! — Keine Untreue, nein, sie ist des Herzens unwürdig, aber auch nicht jene Treue, jenes tote, stehende Gewässer!“

Mit diesem kümmerlichen Resultat seines Nachsinnens gibt sich Valer vorläufig zufrieden. Die Liebe zu der stolzen Fürstin nimmt sein ganzes Denken und Sinnen gefangen. Noch einmal kehrt er zurück zur Philosophie des Lebensgenusses. Keine seiner brennenden Gesellschaftsfragen war gelöst, aber „sein Herz war auf das süßeste beschäftigt“. Er legt sich einen erotischen Pantheismus zurecht. Die Liebe ist ihm „ein herrlicher, schöner Gott“, der alle Wesen der Erde durchrauscht. [2]) Gothesche Gedichte, die sich zahlreich in den „Kriegern“ abgedruckt finden, bezeichnen die Stimmung, die ihn in jenen Tagen beherrscht.

Und wie dann auch dieser Rausch verflogen ist, wie der Krieg aus ist, und nur „das große Geheimnis aus Calcutta“ dageblieben ist, wie er einsam mit zerschossenem Arm zu

[1]) „Krieger.“ Ges. W. VI, S. 216.
[2]) „Die Krieger.“ Ges. W. VII, S. 21.

Warschau liegt, ohne Subsistenzmittel, da er stets vom Vermögen der Freunde gelebt und nie daran gedacht hat, sich sein Brot selbst zu verdienen, da schaudert er im Innersten. „So entsetzlich war ihm das Menschenleben noch nie erschienen, und gefoltert von den Fragen der Gesellschaft, umgeben von dem Elende des Körpers“ wagt er keine Klagen mehr gegen die Weltordnung auszustoßen. „In diesen Augenblicken wußte er keinen Tadel gegen sie.“ [1])

So lenkt denn Valer-Laube die tollgewordenen Rosse seiner Ideen zurück in die festen, sicheren Bahnen der Weltordnung, der großen Menschheitsgeschichte, die ihren Gang geht nach ewigen, ehernen Gesetzen und sich nicht meistern läßt von einer „brausenden Jugend“. Er gelangt zu einem harten Urteil über die junge Dichtergeneration. „Sie haben Recht, die Verfolger dieser neuerungslustigen Jugend, wenn sie uns Oberflächlichkeit vorwerfen, wenn sie sagen: Es sind junge, unreife Leute, voll Drang nach neuen Dingen, weil sie zu ungeschickt, zu träg, zu stolz sind, sich mit allen Kräften der alten zu bemeistern. Es ist ihnen zu langweilig, die bisherigen Zustände bis in ihr tiefes, historisches Leben zu ergründen. Die eigene innere Unlust, Dinge gründlich erschöpfend zu studieren, stachelt sie, alles, was da ist, abgelebt, veraltet, unvollkommen zu nennen. — Diese Stegreifritter des Wissens, des Herzens und schneller Hände, diese bilden die sogenannte revolutionäre Jugend.“ [2]) Mit diesem Selbstbekenntnis sagt sich Valer-Laube im Gefängnis los von „den neuen Lebensgedanken einer neuen Zeit“, deren Märtyrer er geworden.

Im dritten Teil des „Jungen Europa“, in den „Bürgern“ finden wir Valer im Gefängnis. Laube ist nicht mehr in der Dichtung, sondern im eigenen Leben. Er sitzt in einer finstern Zelle. Wochen vergehen. Draußen ist ewiger Sonnenschein. Jener wunderbare Sommer des Jahres 1834 ist im Gange. Der „Faust“ ist sein einziger Gesellschafter. Goethe wird Valer-Laube zum zweitenmal zum Befreier. Er mißt sein unscheinbares Erdendasein an den Tiefen der Goetheschen Weltanschauung. „Was ist Menschenentwickelung, für welche Du Dich erhitzest? Ein so langsam und mannigfach werdendes, daß Du Dich in Ewigkeit seiner nicht bemächtigen kannst.“ [3]) Schließlich wird es ihm klar, daß die „Form“ alles sei, daß der „losgelassene, seiner ganzen Innerlichkeit

[1]) l. c. S. 81.
[2]) l. c. S. 78.
[3]) l c S. 222.

freigegebene Mensch ein ewiger Feind des Zusammenlebens sei.“ „Dagegen ist die Schranke erfunden, welche man Form nennt, und je eiserner diese ist, desto besser wirkt sie.“ „Nur das Gesetz kann Dir Befreiung geben“, hatte der „Befreier“ gesagt.

Es interessiert uns jetzt vor allem, was Laube, nachdem er auf diesem Standpunkt angelangt ist, im dritten Teil mit Hippolyt, seinem jungdeutschen Idealmenschen, anfängt. Es war naheliegend, an dieser Gestalt darzulegen, wohin ein Vertreter der extremen jungdeutschen Ethik notwendig geraten muß, nämlich ins Verderben. Das hat denn Laube auch getan. Während Valer sich der „Form“ unterordnet, läßt er Hippolyt allen klärenden Einflüssen unzugänglich an der einmal gefaßten Lebensphilosophie starr festhalten. Alles Unreife und Unabgeklärte, was die jungdeutsche Bewegung gezeitigt, wird in der Gestalt Hippolyts ad absurdum geführt und damit verdammt. Dabei ist aber wohl darauf zu achten, daß Laube auch jetzt noch nicht die Sympathien für seinen „Halbgott“ verliert, daß er seine Moral zwar mißbilligt, den Träger derselben bemitleidet, ihn aber doch edel und schön zugrunde gehen läßt.

Wohl hat auch Hippolyt eingesehen, „daß sie junge, romantische Narren“ waren, da sie das „alte morsche Europa“ verjüngen wollten. Wohl kommt es auch ihm vor, „als sei das neue schlechter als das alte“. Aber er gibt die Hoffnung nicht auf, das „absolute“ zu finden, „worin alle Schönheit und Herrlichkeit zusammengedrängt ist“. „Das nächste, klar ausgesprochene Ziel der Menschen ist die Freiheit; schaff sie herbei, wir wollen sehen, was danach entsteht.“ Allmählich aber verschwindet der ideale Hintergrund. Das Materielle verdrängt alles Geistige. Er sinkt zum bloßen Genußmenschen herab. „Ich kenne keine andere Existenz als eine vom Glück getragene, vom Genuß beschwingte.“[1] In Brüssel fesselt ihn noch eine Zeitlang die Kunst der flamändischen Malerschule. Allmählich wird sein Leben immer ausschweifender. Nichts vermag ihn mehr zu reizen, selbst die Dudevant findet er abgeschmackt. Das Tier kommt immer mehr zum Vorschein. „Ganz eigentlich lebt ein so tiefer bestialischer Drang in mir, der Dich entsetzen würde, fänd ich einmal die ganz rücksichtslosen Worte dafür,“ schreibt er an Valer. Schließlich

---

[1]) l. c. S. 256.

billigt er sogar die Verwandtschaftsliebe, indem er seiner Schwester nachstellt. „Ich weiß, daß ich Dir ein Greuel bin, wenn ich diesen Punkt der Verwandtschaftsliebe anrühre; Dir ist sie ein Zivilisationsfrevel — ich habe nie Empfindungen, deren Ursprung in der Zivilisation ruhte. — Meine Empfindung fragt nicht danach, aus welchem Schoße das Weib stammt, welches mein Auge liebt, mein Arm begehrt. — Die Griechen brandmarkten nur die Umarmung der eigenen Mutter; jedes Volk hat seine individuelle Idiosynkrasie."[1]) Damit zieht Laube die letzten Konsequenzen einer ungesunden Weltanschauung, die in ihre schrankenlosen Freiheit alle Maßstäbe verliert und selbst gegen die Natur sündigt.

Während Hippolyt seine Nächte in den Hafenstädten Londons bei indischen Bajaderen hinbringt, ist Valer aufs Land gezogen und Verwalter auf einem Rittergut geworden. Nachdem er sich von den Ersparnissen seines rastlosen Fleißes ein Tuskulum in einem verschwiegenen Tal gebaut hat, gehört der neue Bürger jetzt „zur großen Familie Gottes, welcher die Erde zur Verwaltung übergeben ist". Fern der „stürmischen, ins allgemeine brausenden Spekulation" widmet er sich nun „der Verteidigung des Ruhenden". Und siehe da, aus den Trümmern seiner als falsch erkannten Weltanschauung wachsen junge, grüne Reiser. „Man glaubt umsonst gestrebt, gewagt zu haben, aber der Zufall macht uns aufmerksam, daß wir zu einem ganz anderen Besitz gekommen sind. — Statt der Herrschaft über das Ganze, nach welcher wir ausgezogen sind in Kampf und Streit, finden wir eine Herrschaft über uns selbst."[2]) „Jawohl, schreibt er an Hippolyt, dessen Schicksal ihn tief rührt, wir haben uns einst alle erhoben für die Freiheit, aber die Freiheit für Zivilisierte ist nur ein freies Gesetz." Am Schicksal Hippolyts hatte er gesehen, wohin seine Lehre vom „veredelten Selbstherrscher" führen kann, nämlich zum animalischen. Unbedingt fordert er nun für den modernen Menschen die ideale Synthese von Geistigem und Leiblichem. „Wenn die Bildung nicht eine gemeinschaftliche Natur wird mit dem, was Sinn und Körper heischt, und was der einschränkende und ordnende Geist zuläßt oder gebietet, wenn sich nicht eine Ehe geordneter Art zwischen Leib und Seele bewerkstelligen läßt, dann hinaus mit dem Menschen unter die Tiere des Waldes."[3]) Wohl

[1]) l. c. S. 266f.
[2]) l. c S. 283.
[3]) l c. S. 280.

soll der Mensch Selbstherrscher, autonom, sich selbst Gesetz sein, aber ein Gesetz, das für alle Vernunftwesen giltig sein kann. Damit begibt sich Laube wieder auf den sicheren Boden der Kantschen Ethik.

Hippolyt verharrt bis zum Tode in seiner trotzigen, fordernden Prometheuspose. Auf der Fahrt nach Amerika, wo er noch ein „Chaos“ zu finden hofft, schreibt er an Valer: „Eure Menschheit ist eine Hammelherde, die gleichmäßig blökt. — Eure Langeweile gähnt mich an wie das breite Wüstenmaul der Sahara.“

Valer, der einzige der „Poeten“, der sich „in ein grünes, stilles Tal gerettet“ — Konstantin erschoß sich und seine Frau, da er erkannte, daß ihre Ehe eine „lügenhafte“ sei, Leopold blieb, was er war, und in William „entwickelte sich gar keine Welt“, während „die Weiber gestorben, verdorben, zerknickt“ sind —, Valer betrauert tief den schönen Freund, der den letzten Verzweiflungskampf kämpft. „Hippolyt, ich kanns nicht in Worte ordnen, stirb wohl!“

Das tut Hippolyt. In der Ausübung eines Aktes edelster Humanität im wilden Westen erlischt „die blonde Bestie“ jungdeutscher Observanz aus dem Lande der Kant und Herder. Noch eine bittere Enttäuschung erleidet er vor seinem Tod. Er suchte die Freiheit und fand die tiefste Unfreiheit. „Gold haben sie, aber kein Leben, keine Freiheit, keine Geschichte, keine Wissenschaft.“ Da fühlt er, wie sein „innerster Kern sich gähnend in Stücke löst“. — In der Nähe von New-York sieht der „zerschmetterte Titan“ mit an, wie ein Neger von einer Schar Weißer gemordet wird. Ein deutscher Arbeiter äußert Mitleid. „Lyncht ihn!“ brüllt der Haufe. Wie ein Löwe springt Hippolyt unter sie, ihnen zudonnernd, „daß sie ein nichtswürdiges Gesindel seien, das Menschenrecht und Freiheit mit Füßen trete“. Von zahllosen Kugeln durchbohrt bricht er über dem nackten Negerleichnam zusammen.

Wir haben der Darstellung der Ideen und Schicksale dieser „brausenden Jugend“ einen etwas weiteren Raum gegönnt und Laube entgegen der in den Literaturgeschichten zumeist üblichen Form an die Spitze gestellt in der zweifellos richtigen Erkenntnis, daß das „Junge Europa“ gewissermaßen die poetisierte jungdeutsche Bewegung selbst ist, und daß die Dichtung oft wahrer ist als die Wirklichkeit. Wir können uns nun im folgenden kürzer fassen.

Bei Gutzkow beobachten wir nicht einen derartig typischen Vorgang des Aufkeimens, Anwachsens und völligen Verschwindens der neuen Ideen nach Überschreitung des Höhepunktes wie bei Laube, der sich zuletzt völlig auf die Basis von Kant und Goethe zurückrettet. Der Vorwurf des Halbwissens, ja Dilettantismus, den der ehemalige Fechtmeister der jungen Generation macht, und der seiner Ansicht nach ein derartig schnelles Aufflammen und Verflackern der Bewegung bedingte, trifft auf den geistig ungewöhnlich veranlagten und in fast allen Wissensgebieten bewanderten Gutzkow nicht zu. Abgesehen von den durch ungesunde wie unverarbeitete Einflüsse hervorgerufenen Ausschreitungen in der Lucindevorrede und der Wally, die auch er bald genug als verfehlt erkennt, erheben doch die Grundgedanken seiner neuen Welt- und Lebensanschauungen, die weit in das Mannesalter des Autors hinaus fortwirken, den Anspruch auf ernste wissenschaftliche Berücksichtigung. Damit erkennen wir denn auch die dringende Notwendigkeit, bei der Darstellung der Ideen jener Bewegung die Persönlichkeit ihrer Träger als Kommentar zu Hilfe zu nehmen und auf die Einflüsse, denen sie in ihrer Entwickelungszeit unterlegen, einzugehen. Wir werden dann nicht in den Fehler Jener verfallen, die allein das starre, geschriebene Wort betrachten, das ja mancherlei Deutung zuläßt und, weil nicht aus Charakter und Zeit heraus verstanden, die oft so schiefe Beurteilung jener Dichter zur Folge hat.

Laubes Spekulation war einheitlicher Natur. Auf Goethe und Heine fußend, benutzte er den „Ardinghello“ als Vorbild und entlehnte der Rahel einige Elemente. Die Jugenddichtungen Gutzkows gliedern sich für uns in zwei Gruppen. Die erste, die „Narrenbriefe“ (1832) und den „Maha Guru“ umfassend (1833), unterliegt der Einflußsphäre Heines und Börnes, während Jean Paul noch das Herz des Dichters erfüllt und Rousseau und Byron in der Ferne auftauchen. Einflüsse Rahels sind beim „Maha Guru“ deutlich wahrnehmbar. Die zweite Gruppe, „Lucindevorrede“ (1835) und „Wally“ (1835) umfassend, stehen im Zeichen der Sand und der Romantik.

In den „Briefen eines Narren an eine Närrin“ geht wie bei Laube Ethik und Politik Hand in Hand dem großen Ziel der allgemeinen freien Menschheit entgegen. „Dieser Demokratismus der Wissenschaften, dieser Kosmopolitismus der Dinge, dieses Humanitätsgastmahl aller höheren Interessen“ ist es, das Laube den unbekannten Autor der

Narrenbriefe als einen der Ihrigen in Anspruch nehmen läßt.[1])

Jonathan Kennedy, Totengräber zur St Bethlehemskirche des Bedlam in London, findet nächtlicherweile auf seinem Friedhof einen Totenschädel über die Gräber tollen, dessen Augen- und Ohrenhöhlen mit Blumen besteckt sind. Er zerschlägt ihn mit dem Spaten und herausfallen die Narrenbriefe, die ein Unbekannter an seine Geliebte geschrieben.[2]) Ursprünglich Liebesbriefe, ist doch ihr Hauptinhalt Politik. Aber Hand in Hand mit dem politischen, der Julirevolution entstammenden Liberalismus geht auch der ethische, an Heine sich anschließend. Das Ideal einer Menschheit, die durch die Bande einer großen brüderlichen Liebe eng vereint ist, „ein Himmelreich auf Erden" ist das Ziel alles unseres Strebens. Die Ansicht, das Leben sei nur ein ewiges Sterben, der Tod die Geburt zum wahren Leben, sei verwerflich als Meinung und Tat, sei einer der alten Reste indogermanischer verneinender Weltanschauung, die „durch die Sagen des alten Nordens weben, wie die Nebel auf seinen düstern Heiden". Ein Erdreich wird entstehen, da alle Menschen Brüder sind. „Die Liebe wird herrschen." „Da lag Cato in Cäsars Armen, Gregor weinte an Heinrichs Brust, Robespierre und Danton küßten sich mit ihren wieder aufgefügten Köpfen." „Ich glaube an die Palme, als das allein der Menschheit würdige Symbol." Durch alle Völker geht schon eine unbestimmte Ahnung der großen Weltversöhnung. „Keiner hat es dem anderen gesagt, und doch wissen sie es alle. — Das sind die Geister der Abendwinde und die Mondscheinwellen, auf denen sie schiffen. Das sind die unsichtbaren Landstraßen, die die Engel in duftigen Frühlingsnächten gewoben und gedämmt haben" usw. Ein dritter Adam ist dann in der Weltgeschichte erschienen. Das Zeitalter der Revolution hat sein Erscheinen vorbereitet. „Wie in Christo die Menschheit in die Einheit gesetzt wurde, so muß sie einst in die Besonderheit gesetzt werden. Wer da weiß, was er sagt, wenn er ‚Ich' sagt, ist ein neuer Heiland der Welt." Wenn dieser allgemeinste Fichtianismus ausgebrochen sein wird, dann wird das Kulturerbe der Vergangenheit verschwunden sein. Es wird eine Zeit sein, „wo alte gesellschaftliche Ordnung, Christentum, wissen-

[1]) Zeitg. f d. eleg. Welt, 1833, Nr. 42.

[2]) Menzel schreibt: „Die Briefe gehören zu dem geistreichsten, was in neuerer Zeit geschrieben worden ist. Unbeschadet der Narrheit herrscht ein Schmerz darin, der an Jean Pauls Schoppe und Gianezzo erinnert." Literaturblatt, 1833, Nr. 7.

schaftliche Bildung nur wie ferne Erinnerung an die menschliche Seele klingen wird, wo man nichts mehr findet, als die Sehnsucht nach einer neuen Erfüllung des ausgeleerten Bewußtseins."

Der Schreiber der Briefe entpuppt sich zuletzt als Rousseau-Jean Paul-Byron. Als Rousseau schlug sein Herz mit tiefster Wehmut für das Wohl der Menschheit. Er rief jene ernsten Warnungen in die Salons und trat an die Wiege der Unmündigen. Da sah er „wie der göttliche Gesandte von der Höhe des Nebo in ein gelobtes Land". Aber Blut ward aus Milch und Honig. Als Jean Paul sah er von den Alpen die Engel auf einer wie Harfentöne klingenden Himmelsleiter herabsteigen und singen: „Heil allen müden Erdenpilgern! Wir führen sie an die Quellen der ewigen Genesung." Als Byron teilt er sein junges Leben in Augenblicke, und wenn ihm jeder von diesen einen Freudenbecher an den Mund setzte, so trank er ihn. Als er im Morgenrot eines schönen Tages starb, sah er noch die aufgehende Sonne der Freiheit. Aber noch lebt er. „Ich gleiche dem Gedanken und der Natur, die sich ewig zerstört, um sich ewig wieder zu erzeugen." Das Resultat der „Narrenbriefe" ist: „Nicht Sitte und Gewohnheit soll herrschen, sondern der Geist, der sie prüfend verwirft oder annimmt."

Der hier noch so rein empfindende junge Gutzkow, durchdrungen von glühendem Jean Paulschem Idealismus, mag sich zu jener Zeit selbst als der mystische Rousseau-Jean Paul-Byron, hinter dem sich der Briefschreiber verbirgt, geträumt haben, als der Erlöser, Heiland, Messias, der der ewig leidenden Menschheit das ersehnte Licht bringt und sie in die „goldenen Auen" zurückführt. „Wenn ich auf goldenem Triumphwagen durch die Heilige Straße zu dem Tempel des größten und besten Jupiter ziehe, die befreiten Scharen palmengeschmückter Sieger mir zur Seite!"[1])

„Maha Guru, die Geschichte eines Gottes", 1833 zu München geschrieben (also zu gleicher Zeit mit Laubes „Poeten"), war die erste „objektiv gehaltene Dichtung eines jungen Autors von zweiundzwanzig Jahren". Der Dichter verschwindet ganz hinter seinen Gestalten und flüchtet aus

---

[1]) Am Ende seines Lebens, das an bitteren Enttäuschungen mannigfacher Art reich war, schrieb der unglückliche Dichter im „Baum der Erkenntnis" (1868): „Über einen gescheiterten Idealisten lacht Ihr! — Um Phaeton, der den Donnerwagen lenken wollte und zu schwach war, die Zügel zu führen, weinten die Heliaden so lange, bis sie in zitternde Erlen verwandelt waren."

Furcht vor der Polizei nach Tibet. Damit befolgt er die Börnesche Manier des „Ideenschmuggels", die er schon in den „Narrenbriefen", wo er seinen politischen Liberalismus in Liebesbriefe verbarg, mit Erfolg angewandt hatte.[1]) Es ist daher oft schwer, die wahre Tendenz unter einem Wust von Beiwerk herauszufinden. Der Autor selbst leugnet 1845 in der Vorrede des in die Gesammelten Werke aufgenommenen Jugendromans die Berechtigung, in ihm eine Tendenz zu erblicken und meint, er habe lediglich eine Sittenschilderung geben wollen. Die öftere Bezugnahme auf europäische Sitten und Gewohnheiten beweist jedoch das Gegenteil.

Schon Laube hat im Jahre 1834 den ethischen Grundgedanken des Romans richtig erkannt, wenn er schreibt: „Die Idee springt klar ins Auge: Um ein Gott zu werden muß erst eine wahrhafte Menschwerdung vorausgehen."[2]) In der ersten Vorrede 1833 gibt zudem der Verfasser selbst den Schlüssel zu der versteckten Grundtendenz des Romans. Er sagt dort, er habe keine Satire, sondern ein „metaphysisches Gedicht" schreiben wollen. „Er wollte das wirklich Göttliche im Menschen schildern und das schöne Menschliche in unsern Begriffen von der Gottheit. Er ließ den Gott in Maha Guru sich entwickeln, wie wir göttliche Begriffe in uns selbst entwickeln und führte die Unzulänglichkeit derselben darauf hinaus, daß er Maha Guru um vieles göttlicher dann erst sich zeigen läßt, als er wieder Mensch geworden ist, schwach, irrtumbefangen, hilflos und leidend." Das sei neben einigen „satirischen Streiflichtern auf Europa, auf Priesterherrschaft, Theokratie, Mönchtum, Jesuitismus, auf unsere gesellschaftlichen Institutionen, ja sogar auf enge Begriffe von der Liebe" die „weitere, umfassendere Tendenz".

Wenn wir diese Sätze beachten und bedenken, daß Gutzkow wahrscheinlich kurz vor Abfassung des Romans die Briefe der Rahel zu Gesichte bekommen hat, der er später in den „Öffentlichen Charakteren" begeisterte Worte widmet, so werden wir bei der Deutung dieser Dichtung nicht in den Irrtum von Proelß verfallen, der da meint,[3]) die Satire herauszufühlen bleibe ganz dem Leser überlassen. Kein Ausfall, keine Erwähnung berühre die heimischen Zustände der Gegenwart.

---

[1]) „Treiben Sie wie ich den Schmuggelhandel der Freiheit," schreibt er im April 1835 an Büchner, den Dichter des „Danton", „Wein verhüllt in Novellenstroh. Ich glaube man nützt so mehr, als wenn man blind in die Gewehre läuft."

[2]) Zeitg. f. d. eleg. Welt, 1834, Nr. 36.

[3]) „Junges Deutschland", S. 202 ff.

Die Tendenz sei politisch und betreffe wahrscheinlich die „Emanzipation des Königtums".[1])

Die „weitere, umfassendere Tendenz" des Romans lautet: Mensch, kehre zurück zu einem reinen, naturgemäßen Menschentum und wirf deine gemachte und lügenhafte Göttlichkeit von dir!

Maha Guru, der junge tibetanische Dalai Lama, ist von den Priestern entsprechend ihrer Lehre von der Seelenwanderung des Gottes und Weltschöpfers durch die Leiber der Erdgeborenen als Knabe aus seinem Heimattal entführt und in dem Glauben auferzogen worden, er sei der Herr und Schöpfer des All. Eines Tages liegt der junge Lama nachsinnend über das Rätsel seiner Göttlichkeit in seinem Garten unter einem duftenden Mangobaum. Da tritt Gylluspa, seine Jugendgespielin, zu ihm, die sich unter den Bäumen verirrte. Mit ihrem Vater Hali-Jong, dem Vorsteher der Götzenmanufaktur von Paro, ist sie nach Lhassa gezogen, allwo sich Hali-Jong vor den Priestern zu verantworten hat, weil er „in der Bildung der Nasen bei seinen Göttern eine bedenkliche Neuerung eingeführt hat". Es ist selbstverständlich, daß „eines Dalai Lama der Umgang mit dem weiblichen Geschlecht gänzlich unwürdig und ihm verboten ist". Aber Maha Guru vergaß, als er die Jugendgespielin wiedererkannte, „was er sich und dem Himmel schuldig war. Die Erde hatte ihn wieder; nur der Mensch kann jauchzende Freude empfinden." Die beiden setzen sich im Schatten des Mangobaumes nieder und frischen die Erinnerungen aus ihrer Kinderzeit auf. Der Gott vergißt die würdevollen Reden, die ihm die Priester eingelernt haben und redet wie ein Mensch.

Der Gott war nicht der letzte gewesen, der an sich glaubte. Wenn ihn ein Zweifel beschlich, betete er zu sich selbst. Jetzt geschieht das Wunderbare. In der Brust des Gottes erwacht ein durchaus menschliches Gefühl, die Liebe. Gylluspa, d. i. „die goldene Verheißung", küßt den Gott von ihm, den furchtbaren Wahn, den „die Priester der schwarzen Gylongs" über seine Seele gebannt, da sie noch jung war und schmiegsam. Ist unter dieser Symbolik eine politische

---

[1]) Proelss schreibt: „Wer sich vergegenwärtigt, daß zu den Sentenzen Heines, die damals in aller Leute Mund waren, auch die von der Emanzipation des Königtums gehörte, die Forderung, auch die Könige müßten emanzipiert werden, befreit werden von der unnatürlichen Erdentrücktheit des Gottesgnadentums, so daß sie menschlich mit Menschen verkehren, lieben und heiraten dürfen, wie das Herz sie treibt, der hat den Schlüssel zu dem politischen Teil dieser Satire gefunden."

Tendenz zu suchen, wie es Proelß tut? Oder hat sich für Gutzkow auch in Anlehnung an Heine nicht vielmehr in der Person des Götterjünglings, der wieder zum Menschen wird, das Geschlecht der Menschen selbst verkörpert, das von einem finstern christlich spiritualistischen Wahn seit Jahrhunderten gefangen gehalten wurde, bis die Liebe kam, es zu befreien?

Maha Gurus Ohnmacht, den Vater der Geliebten vor der Wut der fanatischen Prieser retten zu können, raubt ihm den letzten Glauben an sein falsches Gottestum. Sein Bruder, der Schamane, rät dem Gott zur Flucht. „Wenn in Dir ein Funke des göttlichen Lebens wohnt, so kann er Dich nicht verlassen, selbst wenn Du in die tiefsten Tiefen des Meeres stiegest. An diese Polster, welche dort aufgetürmt liegen — ist die Majestät der Gottheit nicht geknüpft. Sie waltet überall, wo im Grase Dein Fußtritt rauscht.“

Maha Guru schwankt noch. Sein Gottestum ist ihm zu tief in Fleisch und Blut übergegangen. Der Schamane greift zur Gewalt. Er stürmt die heilige Stadt und raubt den Bruder. Maha Guru, gewöhnt an die Herrschaft über die Elemente, rettet Gylluspa aus dem brennenden Kloster der schwarzen Gylongs. „Er schloß die Geliebte mit zärtlicher Inbrunst in seine Arme und schüttelte mit den versengten Fetzen seiner Kleider auch seine Vergangenheit von sich. Er hatte sich mit dieser Tat den Eintritt in die Reihe der Menschheit erkauft.“

Das folgende Kapitel, „Die Menschwerdung“ betitelt, muß uns ganz von der Richtigkeit unserer Annahme überzeugen. Maha Guru flieht mit Gylluspa und dem Schamanen ins Gebirge. „Aber er hat Mühe, sich in eine Welt zu finden, die ihm seit Jahren verschlossen war.“ Das Wiedererkennen der „Erscheiuungen der Natur und des Lebens“ macht ihm Schwierigkeiten. „Es war noch der ganze Duft einer fernen Welt, der den Entthronten umwob. Wenn er auf dem beschleunigten Wege ermattet niedersank, und sein schwärmerischer, wehmütiger Blick auf einen Stein oder eine Pflanze zu seiner Seite fiel und mit langer, traumartiger Bewußtlosigkeit auf diesen Gegenständen haften blieb, so beugten sich unwillkürlich die Knie des Schamanen und Gylluspas, und beide betrachteten stumm den märchenhaften Knaben, dessen Anblick uns zu Tränen gerührt hätte.“

Auch hier offenbart sich noch einmal das keusche Innere des Jean-Pauljüngers, der als mystischer Völkermessias der „Narrenbriefe“ die Menschheit, jenen „märchaften Knaben“ durch die Heilige Straße in das Land des Friedens führen

wollte. Der „Maha Guru“ gibt uns Aufschluß über den Weg, auf dem die Menschheit dahin gelangt, indem sie nämlich ihre falsche Gottähnlichkeit wegwirft und ihre irdische Wiedergeburt feiert. Die folgende Stelle benimmt uns den letzten Zweifel über die Tendenz des „Maha Guru“.

Endlich kommt der Tag. „Maha Guru feiert mit verklärtem Herzen seine irdische Wiedergeburt. Er fühlte das Glück, am Herzen zu ruhn, wo jeder Pulsschlag sich ihm zum Opfer brachte. Er stimmte einen Triumphgesang an, daß die lebensfrohen Wonnen des Menschen die toten Entbehrungen des Gottes in ihm besiegt hatten, und umarmte seinen Bruder, der ihn aus der Heimlichkeit eines unverständlichen, ihm dunkeln und ihn erschlaffenden Daseins in das volle, freie, das Herz erhebende Leben des Menschen gerettet habe.“

Das tibetanische „Novellenstroh“, in dem dieser „Wein“ verpackt gewesen, brauchen wir nicht näher zu betrachten.

Nach dem „Maha Guru“ verwandelt sich die bisher so liebenswerte Physiognomie des Autors.

Im Jahre 1834 hat Gutzkow im Hotel de Bavière zu Leipzig neue Anregungen empfangen. Gustav Schlesier wies ihn auf die Sand hin. Noch mehr aber haben wir als den Ursprung seiner nun folgenden ethischen Verirrungen das Zurückgehen auf die Spekulation der Romantik zu betrachten.

Im Februar 1834 war Schleiermacher gestorben. Gutzkow hatte in seinem Nekrolog in der Allgemeinen Zeitung die Berliner Geistlichkeit angegriffen, die es nicht unterließ, zu antworten. Die Erbitterung des ehemaligen Studenten der Theologie, der in pietistischer Atmosphäre aufgewachsen, dem Antichristentum Heines, wie wir schon im Maha Guru bemerkt hatten („die Priester der schwarzen Gylongs“), nicht abhold war, wuchs, als der Streit mit der Berliner Orthodoxie zur Folge hatte, daß sich seine junge fromme Braut von ihm lossagte. (cf. „Sadducäer von Amsterdam.“) Als nun die Theologen bei der Ausgabe der Werke Schleiermachers dessen Jugendsünde, die Lucindebriefe, unterdrücken wollten, entschloß er sich (Januar 1834) zu einer Separatausgabe der „Vertrauten Briefe“. Die Ideen der Romantik, auf die er solchergestalt hingelenkt wurde, zeitigten in seinem gärenden, durch Heine und die Sand empfänglich gestimmten Geiste jene berüchtigten Sätze der „Vorrede“. Die „Lucindevorrede“ ist eine witzige, an Keckheiten reiche Satire, hervorgerufen durch die scheinheilige, hausbackene, bequem triviale Art des

Liebesbetriebes, ein Protest gegen die schwächliche und fade Poesie der üblichen deutschen Liebe.

„Mit dem behaglichsten Gefühl", schreibt Gutzkow zu Beginn der „Vorrede", „werf ich diese Rakete in die erstickende Luft der protestantischen Theologie und Prüderie. — Ja, ihr Pfaffen, es ist nicht alles Theologie, was in der Welt ist. Es gibt einige Dinge, welche Euch gänzlich fremd geblieben sind. Ihr, die Ihr die Natur einsargen möchtet und das Leben begraben, wenn es kaum die Augen aufschlug, übermütige und bestechliche Kastellane des Himmels, Kammerdiener Gottes usw. usw."[1]) — ruft er den „Glattgescheitelten" zu.

Die ethische Tendenz der Vorrede läuft auf eine „Reformation der Liebe" hinaus. Wir lieben schlecht, führt er aus. Die Liebe ist kein großer Kultus mehr, Hymens Fackel ist der einheizende Ofen der Familienstube geworden. „Ich glaube an die Reformation der Liebe wie an jede soziale Frage des Jahrhunderts".[2]) Auch die sentimentale Periode sei eine Reformation der Liebe gewesen. Eine ähnliche Bewegung sei im Anzug, eingeleitet durch die Emanzipationsfragen. „Das Lächerliche an ihnen wird sich verflüchtigen, der Rest wird die Genialität der Liebe sein".[3]) Jetzt aber sei ein „Dilettantismus der Liebe" eingerissen und „entweder in Libertinage oder in höchst ordinäre und langweilige Verhältnisse" ausgeschlagen. „Man liebt nicht mehr idealisch, nicht einmal mehr originell. Die Liebe ist eine Tradition geworden, welche von der Vergangenheit borgt, und deren höchste Freude die ist, in der Tat an ihrem Leibe die Mittel zu besitzen, das Ding so zu treiben, wie es von jeher getrieben worden ist".[4])

Er kommt dann auf die „Lucinde" zu sprechen, „diese metaphysisch-erotische Schwärmerei", dies „meisterhafte Buch", welches „das Fleisch mit dem Geiste in der Liebe versöhnen wollte", diese „Invektive gegen das Linkische und Ungeschickte in der Liebe", gegen die „krüppelhafte Liebe".[5])

Schon Schleiermacher rückte die soziale Seite des Schlegelschen Produktes in den Vordergrund seiner Betrachtungen. Gutzkow schreitet auf diesem Wege weiter. Er gesteht, daß

---

[1]) „Vertraute Briefe über die Lucinde" von Schleiermacher, herausgegeben und mit einer Vorrede versehen von Karl Gutzkow, 1834, S. XIf.

[2]) l. c. S. 16.

[3]) l. c. S. 17.

[4]) l. c. S. 18.

[5]) l. c. S. 22 f.

er einen anderen Sinn hineinlege, als ihn das Buch ausspreche. Schlegel habe seine Lucinde wohl selbst nur als eine künstlerische Anomalie angesehen. Er aber, Gutzkow, lege einen sozialen Sinn hinein. „Romantik ist des Buches Unglück. Warum müssen diese genialischen Menschen Maler sein?“ Diese ganze Staffage mache die Sache, um die es sich handelt, unreell.[1]) „Und wir dürsten nach Realität.“ Meisterhaft seien zwar die Details, die Bemerkungen über „Schönheit, Liebe, Hingebung, Geschlecht“. Lucinde wäre aber nicht so früh in Vergessenheit geraten, wenn Schlegel „eine soziale Revolution“ im Auge gehabt hätte.[2]) Schleiermacher habe diese Ausführung übernommen. Das Soziale sei ihm als das Konversationelle erschienen, und in den „Vertrauten Briefen“ im Athenäum sei „das Evangelium des neuen Geschlechtsumgangs“ aufgetreten „als eine dialektische Verwickelung, welche nichts übrig ließ zum Resultate, als daß man doch im gesellschaftlichen Umgang ausgehen möchte von der Tatsache zweier Geschlechter, von der Verbannung der Prüderie und der Toleranz gegen jeden hübschen Witz, den man unter Engländerinnen unterdrücken müßte“ [3]).

Gutzkow stellt nun der alten „krüppelhaften Liebe“ die „Genialität der Liebe“ gegenüber nach dem Satz: „Die Liebe ist eine Kunst, wenn sie beglücken soll.“ [4]) Er proklamiert ferner „die freie Wahl“, das heißt also die „freie Liebe“, ein Wort, das er freilich nicht ausspricht, und verwirft die Ehe als kirchliche Zeremonie. „Schämt Euch der Leidenschaft nicht und nehmt das Sittliche wie eine Institution des Staates. Vor allen Dingen aber denkt über die Methode der Liebe nach und heiligt Euren Willen dadurch, daß Ihr ihn frei macht zur freien Wahl. Der einzige Priester, der die Herzen traue, sei ein entzückender Augenblick, nicht die Kirche mit ihrer Zeremonie und ihren gescheitelten Dienern. Die Sittlichkeit im Verkehr der Geschlechter, wenn ihn die Liebe heiligt, hängt am schlechtesten mit der Gewohnheit zusammen, welche auch immer das Gewöhnliche ist.“ [5])

Gutzkow sagt selbst in der Vorrede, seine Bedenken seien „aus einem tiefen Gefühl für das wahrhaft Sittliche“ entsprungen. Wenn wir uns das Innere des Dichters, wie wir es bisher kennen gelernt haben, vergegenwärtigen und

---

[1]) l. c S. 24. Daher die „Realität“ der „Wally“.
[2]) l. c. S. 28.
[3]) l. c. S. 29.
[4]) l. c. S. 33.
[5]) l. c. S. 35f.

beachten, daß sein Privatleben im Gegensatz zu dem des Lucindedichters rein war trotz der Verdächtigungen Menzels, so können wir auch nicht an der Ehrlichkeit seiner Absichten zweifeln. Zum mindesten ist er dann aber in einem Irrtum befangen gewesen. Seine Erbitterung gegen die Orthodoxie, jugendlicher Enthusiasmus gemischt mit der der Lucinde entnommenen „Frechheit", schließlich sein Messiasbewußtsein mag ihm die Möglichkeit, das Für und Wider sachlich abzuwägen, genommen haben. Trotz allem können wir in der innerlichen, künstlerischen, menschlich befreien wollenden Weise, wie er diese Probleme auffaßt, etwas Großes und relativ Berechtigtes anerkennen.

Am Schluß der Lucindevorrede schreibt Gutzkow, mit dieser „neuen, der Kirche und dem Schlendrian feindlichen Theorie" habe er nur das Thema angeben wollen. Der doktrinäre Ton sei hier eine Entweihung. Dem Roman sei es vorbehalten, diese Grundsätze zur Anschauung zu bringen. In den folgenden Wochen beschäftigt ihn das Thema weiterhin, und er sinnt nach über eine gestaltenhafte Darstellung. In den „Rückblicken" erzählt er von jenem „Sommer voll Genuß und Anregung", da er fast zu gleicher Zeit in Frankfurt, Mannheim, Baden-Baden und Heidelberg wohnte. „Unter den Blütenbäumen der Bergstraße, an der kühlen Schlucht des Wolfsbrunnens, träumte ich oft der Ausdehnung eines Begriffes nach, den Heinrich Heine von Frankreich herüber in die Literatur der Deutschen geschleudert hatte, dem Wort von der Emanzipation des Fleisches. Woher hatte man die Berechtigung genommen, sich unter diesem Begriffe nur die Entfesselung der Leidenschaften, die Zerstörung der Sitte vorzustellen? Was konnte unter der Emanzipation des Fleisches — anders verstanden sein, als die Wiedereinsetzung des Natürlichen!" [1]) so fragt er entrüstet. Auch anderswo sucht er zu beweisen, daß er nicht „die Emanzipation des Fleisches, dies alberne Wort für einen unschuldigen Begriff", mit der Feder betrieben habe. [2]) Eine bisher wenig beachtete Stelle der „Wally" gibt darüber Aufschluß. Wir führen diese Stelle hier an, weil in ihr die ausgereifte jung-deutsche Ethik Gutzkowscher Observanz klar zur Anschauung kommt. Wie der Held seines Romans, so vermag auch Gutzkow nicht einfach und natürlich, sondern nur aus seinem theoretisch interessierten,

---

[1]) „Rückblicke", S. 133 ff.
[2]) Wallyvorrede, 1852. Ges. Werke, Frankfurt, VIII.

geistreich grübelnden, zerrissenen, modernen Gemüt heraus, Liebe zu empfinden und zu bekennen.[1])

Die Gesellschaft, in welcher Wally und Caesar-Gutzkow verkehren, hat einen gemeinsamen Ausflug unternommen. Die beiden Liebenden ergreifen eine Gelegenheit, sich abzusondern, und sind zum erstenmal allein. Auf einer einsamen Waldwiese, wo sie sich auf Baumstämmen niedergelassen haben, geraten sie in eine „warme Stimmung“. Bald gelangen sie zum Thema der Liebe. Nach einer vorübergehenden Gefühlsaufwallung mit Kniefall schlägt Cäsar, „dem jede Situation fatal war, in der er sich selbst nicht hätte beobachten können“, „die Reflexion in den Nacken“. Er faßt Wallys Hand. Eine Aufwallung erscheine ihm lächerlich. Für Illusionen seien sie beide nicht gemacht. Wozu also all das Formelle? „Eine kurze Übereinkunft kann uns auf die Stufe versetzen, welche uns alle jene Glückseligkeit gewährt, die wir durch Zurückhaltung, Scham, natürliches und kokettes Wesen niemals erreichen . . . Wally! . . Wally!“ Er liegt zu ihren Füßen. „Aber was warf ihn nieder? Nicht die Liebe, sondern der Gedanke an — eine Humanitätsfrage, die niemandem von euch fremd ist: der Gedanke an jene Augenblicke, wo wir, überdrüssig der konventionellen Formen des Lebens, zu aller Welt herantreten möchten und ihr zurufen: O warum dies Gehäuse der Manieren, in welches Du Spröde Dich zurückziehst? Warum diese Verhüllung des Menschen in und an Dir? Warum Zurückhaltung, Du meine Schwester, Du mein Bruder, der Du doch gleichen Wesens mit mir bist, eine Hand wie ich zum Drucke, einen Mund wie ich zum Kusse hast? Ach wie seh ich rings um mich her eine so reife Ernte von Liebe und Schönheit! Warum zögern bis auf Jahre, daß ich sie breche? Warum nicht die Freude, daß wir alle Menschen sind, schwach und stark, sterblich und unsterblich! Diese unsichtbaren Barrieren, welche die Menschen trennen, welche auch den Jüngling vom Mädchen trennen, müssen fallen; denn ich kenne Dich, Dein Alles, Dein Gehen und Stehen, Deine Schwächen und Tugenden: siehe! hier ist meine offene Brust, hier schlägt mein Herz, ich bin nichts, was noch etwas anderes wäre, als es ist, nichts, was Du für etwas anderes halten dürftest. Du

---

[1]) Den Inhalt des vielbesprochenen und berüchtigten Romans kann ich im Ganzen als bekannt voraussetzen, ebenso seine literarische Bewertung. Das Grundthema der „Wally“ gehört der Frauenemanzipation an. Daneben gelangen Eheproblem und Christentum zur Diskussion.

bist eine Frucht, überreif zur Liebe; warum brech ich sie nicht? Wir sind die Kinder eines und desselben Planeten, ich Mensch, wie Du, beide atmend, beide den Tod fürchtend, beide elend. Was weichst Du mir aus?“

Wally zerfließt in Tränen. Sie fühlte die Freude, statt eines Weibes ein Mensch zu sein. „Sie zitterte bei dieser philanthropischen Vorstellung, welche, wenn sie allgemein würde, die Welt umgestalten und ihre schwierigen Fragen im Nu lösen müßte.“ Wally läßt darauf die Umarmung Cäsars zu, „weil sie sich als das schwache Glied der großen Wesenkette fühlte, die Gott erschaffen hat, weil sie wußte, daß sie ja vor der Wahrheit und Natur nackt und bloß und mitleidswürdig war, weil sie zuletzt glaubte, daß diese heißen Küsse, welche Cäsar auf ihre Lippen drückte, allen Millionen gälten unterm Sternenzelt.“

„Sehet da eine Szene,“ ruft Cäsar-Gutzkow, der Selbstanalytiker, aus, „wie sie in alten Zeiten nicht vorkam. Hier ist Raffiniertes, Gemachtes, aus der Zerrissenheit unserer Zeit Geborenes.“ Aber er fährt fort: „Und was ist die Wahrheit Romeos und Juliens gegen diese Lüge! Was ist die egoistische Geschlechtsliebe gegen diesen Enthusiasmus der Ideen,[1]) der zwei Seelen in die unglücklichsten Verwechselungen werfen kann! Ich zittere vor einem Jahrhundert, das in seinen Irrtümern so tragisch, in seinem Fluch so anbetungswürdig ist.“[2])

Daß der Verfasser mit obiger Szene nur eine Satire auf die neuen Ideen und ihre Träger habe schreiben wollen, wie er es unter Berufung gerade auf die angefügten Sätze bei der Verhandlung vor dem badischen Hofgericht mit Erfolg geltend gemacht, kann uns nach dem Vorausgegangenen nicht glaubhaft erscheinen. Zudem beweisen andere Stellen der „Wally“ das Gegenteil, zum Beispiel jene Sätze, in denen Wally zu dem Antrag Cäsars, sich ihm „geistig zu vermählen“, Stellung nimmt. In der sogenannten „Sigunenszene“,[3]) einem Akt „der Genialität der Liebe“, wird die „poetische Moral“ als über der herkömmlichen Moral stehend dargestellt.

Wally ist zunächst durch Cäsars Forderung, sich ihm vor ihrer Trennung „geistig zu vermählen“, indem sie ihn wie Sigune den Tschionatulander im „Titurel“ ihre natürliche Schönheit schauen ließe, aufs tiefste beleidigt. Allmählich aber, wie sie über seine Bitte nachgedacht, kommt sie sich

[1]) Man vergleiche Laubes „Demokratismus der Liebe“.
[2]) „Wally, die Zweiflerin“, Ges. W. Frankf., 1852, XIII, S. 38 ff.
[3]) vide: Teil III.

mit ihrer Weigerung abgeschmackt vor. Sie fühlt bald, daß Cäsar an das Unsittliche seines Antrags im Moment gar nicht gedacht hat. Sie liest das Gedicht und sieht schließlich nur noch das Poetische an dem Antrag Cäsars. „Sie fühlte, daß das wahrhaft Poetische unwiderstehlich ist, daß das Poetische höher steht als die Gesetze der Moral und des Herkommens. Sie fühlte auch, wie klein man ist, wenn man der Poesie sich widersetzt. Es quälte sie, untergeordnet zu sein und weniger unschuldig im Grunde, als die Poesie, welche Menschen braucht und schildert und ein Reich von Möglichkeiten erschließt, welche die Wirklichkeit nicht kennt. — Wally beugte und wand sich mit ihren schönen Grundsätzen und den Lehren, die sie ihrer Erziehung, ja selbst ihrer vernünftigen Überlegung verdankte vor dem Ideale des Naturschönen. Sie kam sich verächtlich vor, seitdem sie fühlte, daß sie für höhere Poesie kein Gegenstand war. — Er (Cäsar) hatte eine Moral, die über der ihrigen war. Er konnte das Auge erheben, das Ideale hob es ihm! Wally konnte nicht stolz sein. An ihr schien die Reihe der Scham zu sein. Sie fürchtete sich vor Cäsar. Ihre ganze Tugend war armselig, seitdem sie ihm gleichsam gesagt hatte, die Tugend könne nur in der Verhüllung bestehen.“ [1]) So willfahrt denn Wally der Bitte Cäsars.

Gutzkow bemerkt zu diesem Punkt im Anhang: „Wahrheit und Wirklichkeit“,[2]) die Wahrheit selbst sei unsicher und liege niemals in dem, was wirklich ist. Die poetische Wahrheit aber sei schöpferisch. „Sie baut mit den geheimsten Fäden der menschlichen Seele, sie kombiniert nicht, wie der Staat, die Familie, die Religion, die Sitten und das Herkommen kombinieren, sondern revolutionär. Die poetische Wahrheit offenbart sich nur dem Genius. — Schale Gemüter wissen nur das, was geschieht; Begabte ahnen, was sein könnte; Freie bauen sich ihre eigene Welt.“

„Wenn die Romantik das Leben poetisieren und zum Spiel machen wollte und alles ironisch behandelte, so machten diese Jungdeutschen aus der Poesie Ernst, stellten sie in den Dienst des Lebens und Tages und legten ganz ernsthafte Absichten in sie hinein,“ bemerkt zu diesem Punkt sehr richtig Theobald Ziegler.[3]) Aber Gutzkow geht in dem Bestreben, „das Leben zu poetisieren“, zu weit. Er vergißt, daß der

---

[1]) l. c. S. 64 f.
[2]) l c. S. 162.
[3]) „Geistige Strömungen im 19. Jahrh.“ S. 194 f.

keusche Duft der Romantik, der jene Szene in der mittelalterlichen Dichtung umfließt, und ihr eine heilige, verklärende Weihe gibt, beim Schein der Astrallampen eines modernen Damenboudoirs unrettbar verloren gehen mußte. Das Geschacklose und Brutale der Situation bleibt allein übrig, und das absolute Unvermögen des Dichters, jene schlechterdings unvereinbaren Gegensätze zu versöhnen, gibt der Szene das Gezwungene und damit Unkünstlerische. Somit war das Gegenteil erreicht von dem, was der „Dichter" gewollt.[1])

Mit der „Wally" bricht Gutzkows ethische Spekulation ab, nachdem sie gerade den Höhepunkt erreicht hatte. Laube hatte nach den „Poeten", als er im Gefängnis seine Verirrungen erkannte, die ungesunden Elemente seiner Ethik ausgeschieden und ihren Träger zugrunde gehen lassen, die gemäßigteren aber unter Valer zum Herkömmlichen zurückgeführt Auch in Gutzkow, der schon bei der Abfassung der „Wally" gelegentlich mit bösem Gewissen sich hinter seinen Gestalten zu verstecken sucht, ist während einer mehrmonatlichen Gefängnishaft eine Wandlung vorgegangen, von der die Schriften jener Zeit Zeugnis ablegen. Die bedeutungsvollen Grundgedanken seiner Ethik aber, die Emanzipation des modernen Menschen von den Kulturresten vergangener Jahrhunderte in Sitte und Herkommen, die dem neunzehnten Jahrhundert nicht mehr genügen können, beschäftigen ihn in ernsthafter Weise noch in den großen Romanen der fünfziger Jahre und kommen auch in seiner Bühnendichtung immer wieder zum Vorschein. Die Ausschreitungen hauptsächlich der „Lucindevorrede", die „Genialität der Liebe" betreffend, bereut er und sucht sich gelegentlich von dem Vorwurf, er habe die „Emanzipation des Fleisches" gepredigt, zu reinigen.

Die Abneigung gegen das Hegeltum, die in der Ethik des umfassender gebildeten Gutzkow nur gelegentlich im Hindrängen zur poesieverklärten Daseinsfreude deutlicher sich kundtut, wird bei dem Dritten der hier zu betrachtenden Jungdeutschen, bei Mundt, der, wie wir sahen, ganz und gar unter dem Bann der Hegelschen Dialektik gestanden, zum Movens und Grundcharakter seiner ethischen Spekulation. Außer Heine, der auch ihm wie allen Jungdeutschen die Zunge gelöst, sind es überhaupt nur zwei Geister, mit denen er sich ernstlich auseinanderzusetzen hat, Hegel und die

[1]) cf. Sigunenszene, S. 243.

Rahel. Nachdem er sich im Jahre 1834 von dem ersteren völlig losgesagt hat, vermag der Einfluß der letzteren, unterstützt durch die Veröffentlichung ihrer Briefe, erst völlig durchzudringen. Die „Madonna" zeigt uns Hegelsche und Rahelsche Elemente in der idealen Synthese von Geist und Materie, von Diesseits und Jenseits vereinigt.

Über die ersten Romane Mundts können wir kurz hinweggehen. „Das Duett"[1]) behandelt die Schäden der modernen Gesellschaft, die Inhalt- und Sinnlosigkeit ihrer Gebräuche. Der Dichter vergleicht die moderne Gesellschaft mit der des achtzehnten Jahrhunderts und beklagt sich vor allem, „wie sehr heutzutage bei den sogenannten gebildeten Menschen die Natur aus der Mode gekommen ist". Im übrigen vertritt er die Rechte einer durch Sympathie zustande gekommenen Liebschaft allen Schranken des Konventionellen gegenüber. Ein junger Assessor (Eduard) gibt aus Liebe zu einer berühmten Sängerin (Adelaide Winter) seinen Beruf auf, wird Sänger und findet nach Überwindung zahlreicher Schwierigkeiten sein Glück in einer Ehe mit der Geliebten. Schon hier zeigen sich die Hauptpersonen von einem „innerlichen und tiefen Streben nach den Wahrheiten des Daseins" beseelt. Aber das Leben ist dem Verfasser noch ein Doppeltes, ein Dualismus, nicht das „Eine", von dem er vier Jahr später schwärmt. „Die absolute Einheit fehlt dem Leben" läßt er den Vater jener Sängerin, den alten Professor der Ästhetik, in sein Tagebuch schreiben.

Diese Gedanken spinnen sich in „Madelon" fort.[2]) Ein junger Pariser schwankt da zwischen der Liebe zur schönen, verführerischen Madelon, der „Venus des Romantizismus", und dem sanften, stillen deutschen Röschen. Auf der einen Seite steht die „romantische Liebe", „diese wilde und doch so süße Unruhe des Herzens, dies Entzücken und Schwärmen der erregten Phantasie, die, vom Reiz der Geliebten hingerissen, in allen sinnlichen Träumen eines wonnevollen Erdenglückes sich berauschte", auf der anderen Seite die „klassische Liebe", die er noch „die wahre Liebe und das wahre Glück" nennt, „ein stillbegrenztes und gediegenes Glück des Daseins". Der junge Bildhauer verliert die Lust an seinen toten Statuen und an der rein klassischen Liebe. „Der Mensch lockt mich hinaus zum reizenden, freien Erdengenuß, in die wärmere Zone der Sinnlichkeit, der schäumenden, lachenden, üppigen

[1]) Das Duett, 1831, Berlin. (Dümmler.)

[2]) Madelon oder die Romantiker in Paris, 183?, Leipzig (Wolbrecht).

Freudenfülle des Lebens" Es reißt ihn fort „im Taumel der entfesselten Sinne", aber anstatt „heiteres Glück im Genuß" zu finden, sättigt er sich „im verworrenen Rausch bis zum Ekel am Erdentand", statt in „göttliche Trunkenheit" verfällt er nur gar zu oft „in die gemeine Betrunkenheit". Er findet weder in still begrenzter Kunst die alleinige Befriedigung des Lebens, noch „im Leben die wahre Grenze des Genusses". Und an diesem „Künstlerzwiespalt zweier Extreme, des Göttlichen und Irdischen" geht er zugrunde. Mehrere Male irrt er so von Madelon zu Röschen, von Röschen zu Madelon. Nachdem er mit Röschen verlobt mehrere stille Monate in Deutschland zugebracht, ruft ihn die Sehnsucht des Parisers wieder nach der Seinestadt, zu der alten romantischen Liebe. „Die Romantik hat doch ihr Paradiesisches. Sie ist ein warmes, glühendes Himmelreich." Er findet die „schwärmende Mänade" auf einem Maskenball in den Armen eines anderen und im trunkenen Rausch der Sinne tötet er sie und dann sich selbst mit dem Dolche. Wie sein junger Bildhauer, der an mangelnder Konsequenz im Anschauen der Welt zugrunde geht, so schwankt auch der Dichter selbst zwischen zwei Welten. Das „Absolute", unter dessen Herrschaft er aufgewachsen, und das Rahelsche „Menschsein" ringen miteinander in seiner Brust.

Eine tiefe Unzufriedenheit mit dem Leben, der Welt und den Menschen klingt uns aus dem nächsten seiner Romane entgegen. Im „Basilisk"[1]) erzählt er uns die höchst romantische und blutige Geschichte eines verstoßenen Grafensohnes (Erwin) und der Tierbändigerstochter (Isabella). „Warum", so fragt der Dichter hier, „kann uns nicht der frohe Anschein der ganzen Schöpfung zufriedenstellen? Warum bleiben wir nicht bei dem Scheine, denn dem Scheine nach hat alles ein gutes Gesicht in der Welt." Ein tiefer Riß geht durch die Welt, das Leben und die Gesellschaft und macht die Menschen zu Tieren. Die Menschheit lechzt nach einer Erneuerung aller Zustände und Lebensbedingungen. Die Gestalt des Grafen Arno ist solch ein menschliches Halbtier.

„Das Absolute zu erstreben,
Zerfiel ich in mir selbst und mit der Welt.
Das Absolute aufzugeben,
Hat mich in Einklang mit mir selbst gestellt"

hatte der Professor Winter in sein Tagebuch geschrieben. Auch der in sich und mit der Welt zerfallene Mundt hat in

[1]) Der Basilisk oder Gesichterstudien, 1833, Leipzig (Wolbrecht).

den „M o d e r n e n L e b e n s w i r r e n“[1]) das Absolute aufgegeben und hat sich endlich in Einklang mit sich selbst gestellt.

Seeliger, Salzschreiber am Salinenamt in Kleinweltwinkel, ein politischer Werther, schreibt Briefe an seine Geliebte Esperance. Er leidet wie so viele an der Krankheit des Zeitpolyps, der sich seit der Julirevolution in seinem Herzen angeschwemmt hat. „Es ist das Wehtun der Zeit in meinem innersten Menschen, woran ich hinschmachte.“ Der Inhalt dieser „resultatlosen“ Briefe ist politischer Natur. Herr von Zodiacus, eine Mephistogestalt, wirbt auf seiner Durchreise durch Kleinweltwinkel auch den Salzschreiber für den Liberalismus. Daneben aber macht Seeliger Front gegen „die altkluge Schulmeisterlichkeit und schulmeisterliche Altklugheit der Schweinslederbandzeit“. Wahrscheinlich hat Mundt inzwischen die „Ästhetischen Feldzüge“ kennen gelernt. Das Leben sei eine Schulstube, schreibt er an Esperance und erzählt ihr, er träume unaufhörlich, er sei noch ein kleiner Fibelschüler, der das Wort „Leben“ nicht buchstabieren könne. Vater Tod, der knöcherne Schulmeister, spießt ihn auf die Hippe und steckt ihn in die große Sanduhr und die Schulbuben jauchzen und buchstabieren imChor das Wort: „Leben“. — Eine Sehnsucht nach Jugendlust, nach freiem Ausströmenlassen der Gefühle und Triebe regt sich überall in den Briefen des einsamen Salzschreibers. Zwei Jahre hat er mit der Geliebten dahingelebt „bei aller Seelennähe ohne allen Seelengruß“. „Wenn ein Gefühl in uns geboren wurde, haben wir versäumt, mit den Glocken zu läuten, um es zu taufen und wenn unsere Naturen sich berührt haben, haben wir den Klang der Berührung nie zu einem vollen wirklichen Wort austönen lassen. Und so haben wir glockenlos, wortlos, festlos gelebt und hätten doch alle Tage in Feierkleidern der Liebe tanzen können.“

Auch für Seeliger-Mundt eröffnet sich wie für alle Jungdeutschen die leuchtende Perspektive auf die politisch und ethisch befreite Idealmenschheit, jenes jungdeutsche Walhall in den Wolken. Heine sah „schönere und glücklichere Generationen“, die einer „Religion der Freude“ huldigen, Rahel ein ideales „Naturreich der Unschuld“; Wienbarg träumte von einem „modernen Griechentum“; Laube glaubte an ein durch die Poeten befreites Volk der „veredelten Selbstherrscher“, „frei wie die Schönheit und schön wie die Freiheit“, und Gutzkow sah die „Heilige Straße“ leuchten zum

[1]) Moderne Lebenswirren, Briefe und Zeitabenteuer eines Salzschreibers, Leipzig (Wolbrecht), 1834.

Land des ewigen Friedens. Mundt, den Hegelschen Philosophemen entronnen, „den Mausoleen und Königsgräbern der menschlichen Freiheit“, glaubt an das Anbrechen des großen „Völkermai“. „All der poetische und philosophische Jammer, an dem Germania sich schwindsüchtig geschwärmt hat“, ist verklungen. In heiliger Reinheit liegt die Zukunft vor uns, „wie eine schlummernde Göttin, der ein schönes Morgenrot die Augenlider öffnen wird. Die Scharen der Völker harren in andächtigen Gebeten auf ihr Erwachen. Da schlägt sie die Augen auf, Welten zittern ihr entgegen. Die Völker stehen auf in trunkener Bewegung, um eine Periode der Unschuld zu beginnen.“ Neben der politischen Befreiung wird die Befreiung des Geschlechts einhergehen. „Auch meine Liebe zu Dir — geht mir darin in neuer und verdoppelter Bedeutung auf. Ich will frei werden, um Dich erst recht zu lieben, und will Dich lieben, um erst recht frei zu sein.“ Diese Freiheit, wenn sie einmal als lichtverklärte Siegerin die Zügel der Menschheit ergriffen, wird nicht sündigen, sondern wird wie ein mildes Kind sein, weil sie wie die Liebe ist. „Indem sie herrscht, wird sie auch Dienerin der Ihrigen und indem sie befiehlt, macht es doch auch ihr süßestes Glück aus, zu gehorchen.“ Denn „die wahre Freiheit ist nicht ungebunden, sie gefällt sich in den Fesseln des Gesetzes“.

„Gott behüte mich vor dem Anblick zu vieler Ruinen, er stärke mich gegen das Ausgelebte und mildere den Spott in mir gegen das Alte. Er mache einen Menschen aus mir, der leben kann.“ Mit diesem „Stoßgebet“ tritt Mundt im Sommer 1834 seine Reise durch Nordböhmen an, die ihm das Milieu zu seiner „Madonna“ liefert.[1]) In der „Posthornsymphonie“, die die „Madonna“ einleitet, klingt deutlich die Rahelsche Forderung: „Seid Menschen“ wider. „Der Mensch, dieser heilige Sohn der Zukunft“ beschäftigt ihn. „Ich rufe Menschen, Menschen! und noch einmal Menschen! Ein Königreich für Menschen!“ „Ja, ich will gern leben und mir mit den Menschen aller Orten zu schaffen machen. Ich will auf die Dörfer spazieren gehen und in kleinen Städten über Nacht bleiben, um die stillen Herzschläge eines armen, abgeschiedenen Lebens zu belauschen. — Ich will dem deutschen Bauern zureden, daß er abends regelmäßig die Zeitungen liest und der deutschen Bäuerin, die ihr gesundes Kind an der blühen-

[1]) Madonna, Unterhaltungen mit einer Heiligen. Leipzig, 1835. Die Fabel des Romans gehört dem Thema der Frauenemanzipation an.

den Brust stillt, will ich sagen, daß sie den Jungen nicht bloß für den Pflug geboren hat, sondern für ein menschlich gefühltes und berechtigtes Dasein.“ „Mensch sein“ heißt das eine, „leben“ das andre Wort, das ihm auf seiner Reise als Richtschnur dienen soll, das Wort, das der Fibelschüler nicht buchstabieren konnte. „Mit dem Leben darf man nicht knausern, man muß es mit freigebiger Hand verschütten, man muß es aus allen Adern bluten lassen, damit es strömt und sich ergießt. Man muß von ganzem Herzen leben, man darf es sich etwas kosten lassen, sein Inwendigstes, um zu erfahren, wie viel das Leben wert sei. Man muß sich mit Inbrunst ausleben und dann mit Inbrunst sterben. Und deinen Leidenschaften nimm ihre stolzen Purpurkleider nicht vor der Zeit; laß sie etwas erleben und alt werden und ziehe einen alten Feuerwein der Lebenspoesie aus ihnen ab. — Am allerwenigsten aber wehre Deiner Liebe die genialen Rechenfehler. In der höheren Analyse, Freund, wird alles wieder eingebracht, was die gewöhnliche Regula detri verloren und vergeudet geglaubt hat. Gib aus, alles, was Du hast, wo Du liebst; sei es nun, daß Du die Kunst liebst oder Dein Mädchen oder die Wissenschaft oder Dein Vaterland. Der Poesie gib Deine schönsten Tage und frage nichts danach.“ Mit diesem Katechismus im Rucksack wandert er los. Aber die Natur mit ihren Bäumen, Felsen und Tälern erscheint dem ehemaligen Hegelschüler „wie eine Schar gefallener Engel aus der träumerischen Frühperiode des Menschengeschlechts“. Wie Maha Guru, dem „märchenhaften Knaben“, so wird es auch ihm schwer, sich an die Erscheinungen der Außenwelt zu gewöhnen.

Geist und Materie, Diesseits und Jenseits stehen sich immer noch schroff einander gegenüber. Der Geist ist bei der modernen Menschheit zu hohen Ehren gelangt, die Materie, das Fleisch ist verachtet. Für diese uralte Antipolarität sucht auch er wie Heine einen Ausgleich und findet ihn in der Grundidee der christlich-katholischen Glaubenslehre von der Menschwerdung Gottes im Leibe der Jungfrau. Die zahlreich christlich-mystischen Elemente, die sich in der Weltanschauung der Rahel fanden, mögen hier nicht ohne Einfluß gewesen sein. Der Madonnenkult, der ihm in den böhmischen Kirchen greifbar entgegentrat, bot die Anknüpfungspunkte. Angesichts der Madonna del Giardino von Raffael wird ihm das tiefe Geheimnis der Verweltlichung Gottes, des Geistes, in der Materie klar. Der Schulmeisterstochter Maria, seiner „Weltheiligen“, legt er nun seine neue Lehre dar.

Die Wahrheit (der Geist) habe einen Kampf eingegangen mit den „Bildern“ (der Materie).[1]. Die Menschen hätten nur noch Ehrfurcht vor der Wahrheit. Das sei falsch. Das „Bild“ müsse wieder zu Ehren kommen. Widerspiegelung der göttlichen Wahrheit in irdischen Bildern fordert der alte Hegelschüler. Diese Widerspiegelung findet sich im Madonnendienst des reinen unverfälschten Katholizismus. Das Wort befruchtete den unberührten Schoß der Jungfrau und ward Fleisch. Aus der jungfräulichen Unbewußtheit, in die das Bewußtsein Gottes gestiegen war, war der Gottesmensch geboren. „Die Jungfräulichkeit ist die höchste Macht aller Weltentwickelung, das erste Gesetz in der Geschichte.“ So ging die Mutter mit dem Sohn in die Weltgeschichte über. Denn „die Menschen wollten Bilder haben, denn ihnen wird bange vor dem reinen Geist. Sie wollten schöne Bilder hineinstellen in ihr kahles Dasein.“ Und so wird es auch immer bleiben auf Erden. „Wessen Seele in das Unsichtbare nicht hineingriff, der betete das Sichtbare an in der milden Gestalt einer Jungfrau und war doch gewiß, daß diese Gestalt zusammenhing mit dem unsichtbaren Geist. Gott war die Wahrheit, und die Madonna war das Bild. — Die Gewalt des offenbarten Geistes, die hinter diesem Zeichen wohnte, konnte sie nicht mehr blenden“. Die Künste (Raffael) kamen dann und stellten sich in die Mitte zwischen Bild und Wahrheit und bildeten eine „naive Harmonie der Unbewußtheit und Bewußtheit“. „Die Idee faßt sich in ihrer tiefsten Geistigkeit und wird doch gern wieder Leib und muß es werden, weil für die Lebenden ein so seltsamer Zauber auf dem Jrdischen ruht“.

Damit nun aber der Geist sich seiner Verweltlichung nicht mehr zu schämen braucht, muß die Materie in ihre alten Rechte wieder eingesetzt werden. „Das Fleisch und die Welt werden für den Kundigen immer durchsichtiger, denn darin hat sich Gott offenbart.“ Die Wiedereinsetzung des Fleisches ist also das Thema der Briefe „An meine Heilige“, die er aus Prag, wo es „viel Welt, viel Fleisch und viel Blut gibt“, an Maria schreibt.[2]) „Die Welt und das Fleisch müssen wieder eingesetzt werden in ihre Rechte, damit der

---

[1]) Über diese sonderbare Terminologie, den „Ideen“ des Plato vergleichbar, haben sich schon manche den Kopf zerbrochen. Sie stammt zweifellos von der Rahel. „Wir können nicht ohne Bild leben!“ schreibt sie am 15. Juli 1821 in ihr Tagebuch und am 8. Februar 1822: „Bildergierig, bilderschaffend, nachbildend sind wir gemacht.“

[2]) Madonna, S. 265 ff.

Geist nicht mehr sechs Treppen hoch wohnt in Deutschland. Wenn Geist und Welt sich ganz versöhnt und durchdrungen habeu, dann bricht die Ordnung des neuen Lebens an. — Dann erst haben wir die Poesie unseres Daseins erreicht.“ Die Menschheit kann nicht wieder in das verlassene Paradies zurück, das in der Natur „verstohlen fortblüht“, wie Rousseau es fordert, sondern „sie muß es jetzt auf der andereu Seite der Schöpfung erobern.“

Mundt predigt keineswegs eine „Emanzipation des Fleisches“ im Sinne der Lucindevorrede. Die Sitte, schreibt er, wird sich von allein aufrecht erhalten in jener Welt, in der die Wahrheit Fleisch geworden ist. Denn „die Sitte ist die Poesie der menschlichen Gesellschaft, sie ist der Adel der Form, die Verklärung der Gewohnheit, die Juwelenfassung des Umgangs und die Ehrwürdigkeit der Überlieferung“. Auch soll der Geist nicht zurücktreten hinter dem Fleisch, sondern beide Prinzipe sollen gleichberechtigt sein. „Denn sobald das Reich des Fleisches sich als legitim abschließt und auf den Thron der Erde sich setzt, ohne die freie Bewegung des Gedankens in sich einzulassen, tritt es bloß als die Ruchlosigkeit der weltlichen Form auf, die sich in sich selbst vernichten und verdammen muß.“ Aber der Geist hat auch „ein erhabenes Verlangen danach, in das Fleisch hineinzuscheinen“.

Die antike Welt, führt Mundt weiter aus, war das legitime und stabile Reich des Fleisches und darum das Zeitalter der Plastik. Auch die Götter wurden Fleisch, aber nicht wie Christus. Sie waren nur „die erste Prophezeiung der Offenbarung Gottes im Fleisch“. Erst im Christentum konnten Welt und Geist in eine kräftig zusammenwirkende Einheit treten. Jetzt leben wir in einer Zeit, wo diese ideale Synthese sich nach der Seite des Geistes hin verschoben hat zum Schaden der ganzen Menschheit. Ehe sich Gott und Welt in Christus umarmten, herrschte nur das Fleisch. Jetzt herrscht nur noch der Geist. Welt und Gott stehen sich nur noch feindlicher gegenüber als früher. Ein Fluch liegt auf dem Fleisch. Darum predigen wir die „Wiedereinsetzung des Fleisches“ in seine alten Rechte. Erst wenn die Menschheit den uralten Dualismus von Geist und Welt überwunden hat, kann sie sich auf der Erde ein neues Paradies gründen.

Mit dieser Sehnsucht in der Brust wird es ihm vor Tizians sitzender Venus „heilig zumute“. Er neigt sich tief „vor der goldenen Blüte der Erdenschönheit, der Gestalt, der Anadyomene der Tiefe“. — „Leben, Erscheinung, Gestalt!

Wie drängt sich alles danach, was ist, wie stürmen alle Elemente auf diesen Frieden. — Ich, der ich eine Erscheinung bin, bin die Einheit von Licht und Finsternis“.

In der Aufhebung des Dualismus zwischen der Welt des Transzendentalen und der Erscheinungswelt gelangt der ehemalige Hegelianer endlich zur Ruhe. „Ich bin ein Bild der Welt, ruft er aus, und zwei Verschiedenheiten sind in mir in die Einheit eingegangen, sonst wär ich nicht ein Bild und freute mich nicht meiner Erscheinung. — Ich fluche der Trennung von Geist und Leib, Diesseits und Jenseits, denn ich fühle mich ein Eines. Ich bin eine gesunde Weltnatur, ich bin ein Konkretes und fasse mich als einen kräftigen Organismus zusammen, solange ich mit ruhiger Pflichterfüllung über die Erde schreite. In mir ist Diesseits und Jenseits, in mir ist Licht und Finsternis. — Beide ineinander sind das Bild, als das ich erscheine. Darum bin ich gesund, ich bin heiter, weil ich ein Bild bin“. Auch die Hegelsche Philosophie suchte ja dem Diesseits, das früher nur als das inhaltlose gedacht wurde, seinen Inhalt zurückzugeben. Aber bei ihm ist es ein Diesseits ohne Jenseits, das Diesseits, das mit dem Begriff anfängt und mit dem Begriff aufhört, das Diesseits, das fertig wird, nachdem es sich konstruiert hat. Es ist nicht die gestillte Sehnsucht, sondern das sehnsuchtslose Leben, ein Diesseits ohne Bild, ohne Farbe, ohne Sonne — ein stabil gewordenes legitimes Reich des Gedankens. Die Einheit des Daseins, die so hergestellt wird, ist eine falsche, unwahre, erkünstelte, somit eine neue Trennung und Spaltung des Lebens. Der Briefschreiber aber empfindet sich jauchzend als ein diesseitiges Geschöpf. So ruft er denn den Philosophen, die ein Diesseits konstruieren, das bloß Geist und Logik ist, zu: „Setzt das Bild in seine Rechte ein, und dann erst wird die Wahrheit des Lebens in ihrer vollgereiften Blüte erscheinen. Wir sind Kinder dieser Welt. Der Geist verlangt nach dem Bilde, die Tiefe entbrennt in Sehnsucht nach der Gestalt. Ich kämpfe für die Wiedereinsetzung des Bildes“.

Der Grundgedanke der Ausführungen Mundts ist also keineswegs eine Apotheose des Fleisches und der Sinnlichkeit, wie Einsichtslose ihm vorgeworfen, sondern nur eine „Wiedereinsetzung“ des verachteten Fleisches in seine Rechte neben den Geist, dem es ebenbürtig ist, wie bei Heine. So erblickt er denn auch in Jean Jacques Casanova de Seingalt,[1])

---

[1]) Madonna, S. 74 ff.

in dem er eine Mischung von Don Juan und Faust findet, das Ideal der Männlichkeit. „Sein Katholizismus war ein Weltgenuß; eine großartige Leidenschaft fürs Leben war seine Religion. Religiös in Weltliebe, weise im Leichtsinn, philosophisch in der Frivolität, frivol aus Philosophie, ein Würfelspieler mit den Formen des Lebens, ein Eingeweihter in den Tiefen des Daseins, ein Abenteurer und ein Denker, in der Wollust und in der Wissenschaft gleich gelehrt und gründlich.“ Alle menschlichen Kräfte sind in ihm gleichmäßig entwickelt, Geistigkeit und Sinnlichkeit sind ebenbürtige Mächte. Als Universalmensch wird er mit Klugheit und Sicherheit dieser Polarität Herr, ohne wie Don Juan und Faust mit einer tragischen Zerstörung seiner Natur zu endigen.

Reflexion muß wieder durch die kräftig hinlebende Natur verdrängt werden, ist der Sinn seiner Ausführungen, in denen er allerdings auch in reflektierender Weise die Hegelsche Identitätsphilosophie bekämpft. Er philosophiert gegen die Herrschaft der Philosophie. Immerhin ist seine Spekulation eine interessante Äußerung eines eigentümlichen, nur aus seiner Zeit heraus zu verstehenden Geistes. Weder eine Reflexerscheinung der Romantik noch eine Wiederholung Heinescher Ideen läßt sich in seiner Lehre von der Wiedereinsetzung des Bildes erblicken.

Damit ist auch Mundt auf dem Gipfelpunkt seiner Ethik angelangt. Nachdem Ende 1835 seine Schriften mit denen der übrigen Jungdeutschen verboten wurden, hat auch er in seinen folgenden Romanen sich anderen Themata zugewandt. Laube hatte Zeit gehabt, aus eigenem Antrieb zum Herkömmlichen zurückzukehren. Gutzkow mußte mitten in einer unklaren Phrase abbrechen, wie er selbst sagt. Mundt brauchte, was seine Lehre von der Wiedereinsetzung des Bildes anlangt, im Grunde nichts zurückzunehmen.[1]) 1842 kommt er in seiner Literaturgeschichte[2]) anläßlich einer Besprechung von Tiecks „Vittoria Accorombona“ noch einmal auf seine beliebte Antithese von Geist und Welt zurück, ohne sich gezwungen zu sehen, die Resultate des Jahres 1835 von Grund aus einer Revision zu unterziehen.[3])

Ehe wir nach dieser allgemeineren Betrachtung der jungdeutschen Ethik unter dem Namen „Emanzipation der Sinne“ zu den Nebenthemata, der Frauenemanzipation und dem Ehe-

---

[1]) Anders verhält es sich mit Mundts Stellung zur Frauenemanzipation.

[2]) Gesch. d. Lit., S. 363.

[3]) Gustav Kühnes „Quarantäne im Irrenhaus“ unter Excurse II.

problem, übergehen, können wir die am Eingang unserer Abhandlung aufgeworfene Frage, ob und in welchem Sinne das Junge Deutschland im Vergleich zur Ethik der Romantik neues gebracht habe, bereits beantworten. Die Frühromantik und ihr Vorläufer Heinse, eine Emanzipation des modernen Menschen, was die Sinne anlangt, bezweckend, bekämpft die abstrakte Moral und die Scheinsittlichkeit. Bei alledem verharrt aber die Romantik in einer Welt der „glückseligen Inseln", in einer poetischen Scheinwelt, ohne die Brücken zur sozialen Wirklichkeit zu schlagen. Dem Jungen Deutschland dagegen liegen unzweifelhaft große, echte Tendenzen nach einem schöneren, sittlicheren Lebensziel zugrunde. Obgleich es in weit üblerem Ruf steht als die Romantik, sinkt es doch nirgends auf das Niveau schwüler und künstlich erhitzter Sinnlichkeit hinab. Im Grunde gleichen Strebens wie die Romantik, den modernen Menschen vom Kulturerbe vergangener Jahrhunderte zu emanzipieren, sucht es einen Ausgleich, nicht eine Gleichsetzung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit und verharrt nicht in einer Welt romantischen Dämmerscheins, sondern hat wirkliche, positive Ziele vor Augen. Dem hohen und fernen Ideal einer politisch und sittlich befreiten glücklicheren Menschheit zustrebend nach voraufgegangener Befreiung des Einzelnen, weiten sich ihm die engbrüstigen Abstraktionen der Moral zu höheren Anschauungen menschlicher Verhältnisse. In freien Zuständen sittlich und in sittlichen frei zu sein, ist die Formel, bei deren Auffindung und Fixierung die Jungdeutschen wohl geirrt, die sie aber nie aus den Augen verloren haben. Freiheit und Schönheit wollen sie in ein Lebensgesetz vereinigen, „damit es den Menschen auf Erden wieder wohl werde".

II. Die Frauenemanzipation.

Motto:
„Die Frau ist zur Vestalin des Hauses, nicht zur Oceanide des Weltmeers bestimmt.“
Jean Paul: „Levana“.[1])

„Wie eng gebunden ist des Weibes Glück!“
Iphigenie.

Eins der Hauptthemata der Jungdeutschen in ethischer Hinsicht ist, im Anschluß an die Emanzipation des modernen Menschen und Hand in Hand mit ihr, die Emanzipation der Frau, die Lehre vom „freien Weib“, wie sie von den Gegnern genannt wurde. Rahel, G. Sand und der St.-Simonismus haben dieses Thema der Jungdeutschen veranlaßt. Gutzkow und Mundt sind seine Hauptvertreter.

Ehe wir auf die Stellung der Jungdeutschen zur Frauenemanzipation näher eingehen, ist es nötig, einige allgemeinere Betrachtungen über das Verhältnis der Geschlechter zueinander vorauszuschicken.

Mit der veränderten Auffassung von der seelischen Natur des Weibes und ihrer geistigen Entwickelungsfähigkeit hat sich im Laufe der Zeiten auch die Stellung geändert, die das Weib dem Manne gegenüber einnimmt. Das mit Rücksicht auf ihre Natur eigenartig geformte Seelenleben des Weibes bedingt nicht etwa eine Kluft, wodurch das weibliche Geschlecht zur Minderwertigkeit herabgedrückt wird, gewissermaßen zu Menschen zweiter Ordnung. Rousseau, Kant, Schopenhauer, Spencer, ferner Nietzsche usw. sprechen geringschätzig von der weiblichen Natur und leugnen die Ebenbürtigkeit des Weibes. Der Unterschied sei von Natur aus so tiefgreifend, daß er stets einen Artunterschied der Stellung und Tätigkeit der beiden Geschlechter bedingen müsse. Der andere extreme Standpunkt ist der des radikalen Gleichmachens. Das Weib weise gleiche Anlagen auf, sagt die Gegenpartei, die Unterschiede zwischen Natur und Fähigkeiten von Mann und Frau seien nur ein Gradunterschied. Auf dieser Ansicht beruht die moderne Frauenbewegung. Beide Standpunkte sind unzutreffend. Gewiß gibt es ein allgemein menschliches Seelenleben, das Mann und Weib zukommt.

---

[1]) Jean Paul: „Levana“. Erziehung genialischer Mädchen. § 100.

Innerhalb des Gleichartigen aber erfolgt eine engere Differenzierung. Der Naturboden erhält sich in der Entwickelung des Menschengeistes. Somit kommt auch der Geschlechtsunterschied implicite, in verhüllter Form, in den Erscheinungen des Seelenlebens zur Geltung. Den Einfluß des Geschlechtlichen auf das Seelenleben des Weibes jedoch zu überschätzen, wie es heute im Anschluß an Nietzsche vielfach geschieht, ist ganz und gar verkehrt. Die Anhänger dieser Ansicht behaupten, die geistige Kultur widerstrebe der Natur des Weibes. Das Charakteristische des weiblichen Seelenlebens ist aber das Überwiegen des Gefühlsmäßigen, des Intuitiven, die Neigung zum Individuellen, Subjektiven. Darin liegt zugleich die Stärke des Weibes. Das Weib gelangt zur Idee erst durch Dransetzen der Persönlichkeit des Mannes, den sie liebt. Diese Ansicht vertreten u. a. Schleiermacher, Jean Paul[1]), W. v. Humboldt.[2]) Daher soll die Frau sich dem Manne nicht gleichstellen wollen, vor allem nicht teilnehmen am öffentlichen Leben, an der Politik. Die Frau ist zur Vestalin des Hauses bestimmt. Auf diese Wahrheit wird die Menschheit immer wieder zurückkommen. Damit ist zugleich gesagt, daß das Weib die Hüterin der Sitte sein soll. Denn:

„Wo Sittlichkeit regiert, regieren sie,
Und wo die Frechheit herrscht, da sind sie nichts.“[3])

Eine Ausnahmestellung gebührt dem superioren Weib, das dem männlichen Seelenleben angenähert erscheint, dem genialen Weib. Aber auch dieses muß die weibliche Bestimmung mit der genialen vereinen. Denn so „kommt ein hohes seltenes Glück in ihr Herz“.[4]) Schiller lehnt die „berühmte Frau“ ab. Sie ist ihm:

„Ein Zwitter zwischen Mann und Weib,
Gleich ungeschickt zum Herrschen und zum Lieben.
Ein Kind mit eines Riesen Waffen,
Ein Mittelding von Weisen und von Affen.“

Auch er verweist die Frau auf die Sphäre des Hauses.[5]) Wohl kann das Weib zur männlichen Arbeit fähig werden. Es bleibt aber abzuwarten, ob die Leistungsfähigkeit des weiblichen Geschlechts, die infolge der Fesseln, welche demselben jahrhundertelang auferlegt gewesen, in seiner freien Ent-

---

[1]) Levana, IV. Bruchstück: „Weibliche Erziehung.“
[2]) „Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur (1794). Werke (Litzmann) S. 311—335.
[3]) Goethe: Tasso.
[4]) Jean Paul: Levana, § 100.
[5]) „Würde der Frauen.“

wickelung gehemmt wurde, sich bis zu einer wertvollen Teilnahme an der Kulturarbeit steigern läßt. Die Bewegung ist noch zu neu. Eins aber bleibt immer zu bedenken, daß, außer was die Dichtkunst anlangt, noch keine großen, schöpferischen Werke (Musik, Malerei) aus weiblichen Händen hervorgegangen sind. Der Irrtum der Jungdeutschen, wenn sich ein solcher im folgenden ergibt, wird seine Erklärung finden weniger in den bereits erörterten Zeitumständen als vielmehr in dem Mangel eines Maßstabs. Es war damals noch kaum möglich, die Tragweite der jungen Bewegung abzuschätzen.

Denn erst mit der französischen Revolution tauchte die Idee der Emanzipation der Frau auf. Zur Zeit der Proklamation der „Menschenrechte" wurde zuerst der Versuch gemacht, auch die Frau aus der unmündigen Stellung, die sie Jahrhunderte hindurch eingenommen, zu befreien. Im Orient ist das Weib die Sklavin des Mannes. In der ganzen Antike steht es dem öffentlichen Leben fern und verläßt nur selten das Gynäceum. Das Perikleische Zeitalter macht den vergeblichen Versuch, das Weib zu emanzipieren. Sokrates würdigt die Aspasia und Diotima seines philosophischen Umgangs, und in Platos Staat sollen die Frauen die gleichen Rechte haben wie die Männer. Bei den Römern sinkt jedoch das Weib in seine untergeordnete Stellung zurück. Die alten Deutschen halten das Weib hoch. Das Geheimnisvolle in seiner Natur und Organisation wies sie auf besonders tiefliegende Ideen der Schöpfung hin. Sie erblickten in ihm „sanctum quoddam et providum".[1]) Aber erst das Christentum befreit das Weib von seiner Stellung als Sklavin und Dienerin des Mannes. Die Verehrung der Jungfrau Maria ist die höchste Verklärung des Frauenkultus. Das Mittelalter zeitigt auch den Minnedienst. Aber im ganzen bleibt das Weib immer auf die Frauengemächer verwiesen und steht dem öffentlichen Leben fern. Erst mit den gewaltigen Umwälzungen, die das sinkende achtzehnte Jahrhundert auf allen Gebieten menschlicher Betätigung bringt, ist auch eine Änderung in der Stellung des Weibes verbunden.

Zwei Momente haben, so meint F. Wehl,[2]) die Veränderung in der Stellung des Weibes in jener Zeit veranlaßt, einmal die französische Revolution mit ihren Folgeerscheinungen (St.-Simonismus) und zweitens der Umstand, daß das

[1]) Tacitus: Germania.
[2]) Junges Deutschland, S. 42 ff.

Weib in der Literatur eine Rolle zu spielen beginnt. Das „Ewig-Weibliche“ in den reifen Goetheschen Frauengestalten hat der Entwickelung und Befreiung des Weibes wesentlich Vorschub geleistet. Das Weib, das Klopstok in seinen Oden für die Literatur ahnt, Lessing freilich schon in seiner Höhe und Tiefe begriffen hat, Schiller idealisch sich vorschweben sah, in der Tat, erst Goethe hat es geschaffen, das wahre mit Blut und Leben ausgestattete Weib des achtzehnten Jahrhunderts. Man vergleiche die Frau des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts, wie sie in Goethes Dichtungen lebt, mit der Frau der sogenannten „Espritperiode“ im beginnenden neunzehnten Jahrhundert. Das Wort Hölderlins: „Still und bewegt“, das Varnhagen seinem Buche „Rahel“ an die Spitze stellt, paßt allein auf jene Zeit, in der noch der ganze Liebreiz und Zauber Goethescher Frauenbilder herrscht. In dem Wesen aller jener Frauen in Goethes Leben wie in seinen Dichtungen liegt etwas Sonntägliches. Goethes Lieder waren nur an jenem schönen Frühlingsmorgen in der Entwickelung des Weibes möglich. Zur Zeit einer Rahel, Henriette Herz, Dorothea Veit ist diese Entwickelung in jenes Stadium der Nervengereiztheit getreten, die die „Espritperiode“ charakterisiert. Wahre Veitstänze führen die Frauen, deren Superiorität über ihre Ehemänner meist offen zutage tritt, auf dem Forum der Kunst und Literatur auf. Eine Zurückhaltung vor den Männern gibt es nicht mehr. Gleichstellung der Geschlechter wird verlangt.

Schon im achtzehnten Jahrhundert, in der Sturm- und Drangperiode macht sich in der Literatur ein Frauentypus geltend, den man mit dem Namen „Machtweib“ belegte. Das Prototyp desselben ist Adelheid von Walldorf. Der schrankenlose Subjektivismus der Genies erfüllt auch die Frauengestalten mit dem Sturm und Drang des eigenen Innern. Die Männer werden fast noch überboten an rücksichtsloser Entschlossenheit und maßlosem Sinnengenuß. Die Buhlerin Gianetta in Klingers Ritterdrama „Otto“, Donna Solina Pisana in „Die neue Arria“, Medea in seinem gleichnamigen Drama, ferner Donna Diana in Lenz' „Neuem Menoza“, eine Nachbildung der Orsina, die Gräfin Mathilde in Maler Müllers „Golo und Genoveva“, alles das sind dämonische, außergewöhnlich veranlagte Frauen voll unbändiger Kraft und zum Teil von zügelloser Sinnlichkeit. Geniezeit und Romantik fassen die Emanzipation der Frau im Sinne fleischlicher Willkür. So ist Heinses Überweib Fiordimona im „Ardinghello“ eine glühende Bacchantin voll Üppigkeit, an

Genußfähigkeit und Genußfreudigkeit dem Ardinghello ebenbürtig. Friedrich Schlegel sucht und findet das Ideal der Weiblichkeit in der Antike. Diotima und Aspasia, „die Hetäre im schönen Stil“[1]), haben die höchste Stufe der Vollkommenheit des weiblichen Charakters erreicht. Geist und Bildung auf der einen Seite, Freiheit und Selbständigkeit auf der andern fordert er von der modernen Frau. Auch die Frau soll, wie jeder Mensch, ihre Persönlichkeit möglichst vollkommen entwickeln, ihr eigenes Ideal werden.[2]) Die Anlage zur wissenschaftlichen Abstraktionsfähigkeit spricht er jedoch der Frau ab. Er gibt auch zu, daß die weibliche Organisation ganz auf den schönen Zweck der Mütterlichkeit gerichtet sei. Aber das Weib darf sich nicht in den Bedürfnissen der Erde verstricken, soll vielmehr seines göttlichen Ursprungs und Ebenbildes eingedenk bleiben. Auch er will im Anschluß an die Anregung aus Frankreich hin die Frau auf den Markt führen und ihr eine Stellung in der Öffentlichkeit erobern. Selbständigkeit, getragen von Bildung, Genialität und Enthusiasmus fordert er von der modernen Frau. Lucinde ist das Ideal des ebenbürtigen „freien Weibes“. Sie hat auch ein uneheliches Kind. Schleiermacher teilt Schlegels Ansichten. „Laß Dich gelüsten nach der Männer Bildung, Kunst, Weisheit und Ehre“, lautet das zehnte Gebot in seinem „Katechismus der Vernunft für edle Frauen“.[3]) Aber auch er hält das normale Weib geistig für inferior und spricht ihr jedes Talent zur Abstraktion ab.[4])

Während Geniezeit und Romantik vorzugsweise eine Emanzipation der Frau anstrebt, was freies Entfalten der menschlichen Triebe und Leidenschaften anlangt, also in ähnlicher Weise, wie sie überhaupt den modernen Menschen freimachen will, kehrt die andere Hälfte der Bewegung, die ihren Ursprung in der französischen Revolution findend über Rousseau, Frau von Staël, G. Sand und den St.-Simonismus nach Deutschland gelangt, mehr die soziale Seite der Frauenfrage hervor und verlangt unbedingte Gleichberechtigung der Frau in allen Lagen des Lebens.

Die scharfe Kritik, die Rousseau an der Gesellschaft seiner Zeit geübt, erstreckt sich auch auf die Stellung der

---

[1]) „Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern.“ Schlegels prosaische Jugendschriften, herausg. von Minor, Wien, 1882, I, S. 28—45.

[2]) Athenäum III, 1, S. 15.

[3]) „ I, 2, S. 109—111.

[4]) „Vertraute Briefe über die Lucinde“, her. v. Gutzkow, S. 26.

Frau und besonders der der höheren Stände. Weit entfernt jedoch, eine Gleichberechtigung der Geschlechter proklamieren zu wollen, spricht er vielmehr der Frau, soweit sie in der Allgemeinheit in Frage kommt, die Talente der Männer und demgemäß auch deren Rechte ganz und gar ab und weist der Frau ihren Wirkungskreis im Haushalt zu. Der „femme superieure“ erkennt er jedoch eine Ausnahmestellung zu. An diesem Punkt knüpft Frau von Staël an, indem sie der geistig überlegenen Frau eine ungebundene, individuelle Betätigung gestattet. In „Delphine“ (1803) und „Corinna“ (1807) schildert sie bedeutend angelegte weibliche Naturen, die vermöge ihrer Ausnahmestellung mit den Sitten und Gebräuchen der Gesellschaft in Konflikt geraten. Erst die Sand, auf die Frau von Staël mächtig eingewirkt hat, erweitert diesen Gesichtspunkt und erkennt jeder Frau das Recht zu, gemäß ihrer Veranlagung sich einen Beruf zu wählen. In ihren Romanen stellt sie die Gleichberechtigung von Mann und Frau beruhend auf der Anerkennung der Ebenbürtigkeit beider als Ideal auf. Wohl gibt es eine Ungleichheit zwischen Mann und Frau, nicht aber eine Unebenbürtigkeit, eine Inferiorität der Frau, in der sich unleugbar die Frau gegenwärtig befinde, weil man sie jahrhundertelang in sklavischer Unterordnung gehalten. Zwei Punkte sind es, die bei der unbedingt notwendigen Umgestaltung der bestehenden ungerechten und ungesunden Verhältnisse der Geschlechter zueinander berücksichtigt werden müßten. Es bestehe eine doppelte, für die Frau strengere, für den Mann nachsichtigere Moral.[1]) Dazu komme die soziale Unmündigkeit der Frau. Rousseau verlangte eine Moral, die gegen die Frau strenger verfahren solle wie gegen den Mann. Die Sand fordert gleiche moralische Beurteilung von Mann und Frau seitens der Gesellschaft. Ferner sei die uneingeschränkte Herrschaft des männlichen über das weibliche Geschlecht, die allen göttlichen Absichten zuwider laufe, aufzuheben, wenigstens für den Teil der Frauen, die eines Schutzes nicht bedürften. Die Anerkennung der Einheit der Moral und die soziale Gleichstellung der Geschlechter werde zur Folge haben, daß man sich gegenseitig

[1]) „Indiana“ (1832) ist die Tragödie des weiblichen Geschlechts. An Raymon, der die unglücklich verheiratete Indiana liebt, verführt, verläßt, mißhandelt, tut sie dar, wie ein Mann die größten Abscheulichkeiten begehen kann, ohne sein Ansehen in der Gesellschaft zu verlieren, während die Frau für immer kompromittiert ist. Am Schluß übt die Sand poetische Gerechtigkeit, indem Raymon als verächtlich fallen gelassen wird und Indiana ihr Glück mit Ralph fern von jenem ungerechten Sodom der modernen Gesellschaft findet.

achtet und respektiert als ebenbürtige Partner. Auf diesem neuen Verhältnis der Geschlechter zueinander könne sich dann erst die ideale Ehe aufbauen. Gegen den unbegründeten Vorwurf, sie habe vor allem in „Indiana“ unbedingte Frauenemanzipation gepredigt, verwahrt sich G. Sand aufs entschiedenste.

Zugleich mit den Romanen der Sand dringt der St.-Simonismus, der auch schon auf die Sand eingewirkt hatte, nach Deutschland. Derselbe zieht die letzten Konsequenzen der von der großen Revolution ausgehenden Bewegung. Auf der Grundlage sozialer Ebenbürtigkeit von Mann und Frau fordert er völlige politische und moralische Gleichberechtigung beider Geschlechter. Enfantin proklamiert nach St. Simons Tod das „freie Weib“ in des Wortes weitgehendster Bedeutung, sowie die Weibergemeinschaft in seinem Reformstaat.

Es ist viel gefabelt worden über diese Auswüchse einer im Charakter der Zeit tief begründeten Bewegung. Von den Einsichtsvollen ist Enfantins Lehre vom „freien Weib“ kaum jemals ernst genommen worden. Insbesondere ist der den Jungdeutschen so vielfach gemachte Vorwurf, sie hätten den Unsinn Enfantins kritiklos nachgelallt, ungerecht und unbegründet. Am wenigsten hat Heine die neue Lehre gebilligt, trotz seiner Besuche im Salle Taitbout. Börne[1]) glaubt nicht, daß es Enfantin ernst sei mit seinem „freien Weib“ und meint: „Bei einer flüchtigen Betrachtung scheint es zwar Gewinn, wenn das weibliche Geschlecht emanzipiert würde, wenn es gleiche sittliche, gleiche politische Rechte mit den Männern erhielte. Der Kreis der Menschen, scheint es, würde dadurch erweitert. Aber es ist Täuschung. Selbständigkeit des Weibes würde nicht allein die Bestimmung des Weiblichen, sondern auch die des männlichen Geschlechts vereiteln. Nicht das Weib, nicht der Mann allein drücken die menschliche Natur aus, nur Mann und Frau vereinigt bilden den vollkommenen Menschen. Nur in der Ehe, nur im Familienleben wird der Zweck der Menschheit erreicht.“ Ähnliches gilt von Wienbarg. Er verspottet die Doktrinen des St.-Simonismus vom „freien Weib“ und wünscht der Frau die Stellung zurückzugeben, die sie bei den alten Germanen hatte. Rahel verfolgte die Bewegung aufmerksam und mit einer gewissen Sympathie. Sie war bis ins kleinste über die Ziele und Ab-

---

[1]) Briefe aus Paris, Nr. 65, vom 30. Dezember 1831. Ges. W. X, S. 122.

sichten der neuen Lehre unterrichtet.[1]) Sie war jedoch geistvoll genug, den beachtenswerten Grundgedanken des Stifters von der falschen Interpretation der Jünger zu unterscheiden.

Rahel hat das Thema der Frauenemanzipation bis in die feinsten Fasern durchdacht. Auch sie vertritt gebieterisch das Postulat unbedingter Gleichberechtigung der Geschlechter in sozialer und moralischer Hinsicht und kämpft für das Recht der Selbstbestimmung und Selbstbetätigung der modernen Frau. Der „femme superieure“, die sie ja selbst in reinster Form verkörpert, räumt sie nicht nur eine Ausnahmestellung ein, ja sie verficht sogar die geistige Ebenbürtigkeit des Weibes neben dem Manne, wie sie denn auch geneigt ist, den eigenen geistigen Maßstab an die Frau der Allgemeinheit zu legen. Schon im Jahre 1818 schreibt sie unterm 9. Januar an ihren Bruder: „— Ob eine Frau schreiben soll, ist eine andere Frage und so possierlich als ernsthaft zu beantworten. Wenn sie Zeit hat, wenn sie Talent hat. Wenn es ihr Mann befiehlt — wird's eheliche Pflicht sogar — und sie muß es, wenn sie ein großer Autor ist. Wenn Fichtes Werke Frau Fichte geschrieben hätte, wären sie schlechter? Oder ist es aus der Organisation bewiesen, daß eine Frau nicht denken und ihre Gedanken nicht ausdrücken kann?“ Rahel vertritt also hierin den Standpunkt des radikalen Gleichmachens, der die Grundlage der modernen Frauenbewegung ist und den die Romantik in diesem prinzipiellen Sinne noch nicht kennt. — Ein deutlicher Hinweis, auf welcher Basis die Rahel eine Umgestaltung der Stellung der Frau und damit der ganzen moralischen Weltordnung sich aufgebaut denkt, findet sich in jenen bekannten Sätzen, die sie am 17. Mai 1820 in ihr Tabebuch schrieb. Die Tendenz derselben läuft auf das hinaus, was die moderne Völkerkunde mit dem Schlagwort „Matriarchat“ bezeichnet, eine soziale Spekulation, die von dem durch Rahel ausgesprochenen Grundsatz ausgeht: „Nur das Mutterrecht hat Geltung.“ Rahel schreibt: „Kinder sollten nur Mütter haben; und deren Namen haben; und die Mütter das Vermögen und die Macht der Familien: so bestellt es die Natur; man muß diese nur sitt-

[1]) Das beweist ein Beispiel. Als sie am 20. Januar 1832 den berühmten Artikel Enfantius „Sur les femmes“ in der Nummer des „Globe“ vom 12. Januar zu Gesichte bekam, schrieb sie, ehe sie zur Lektüre schritt, in ihrem Tagebuch die Grundgedanken der in dem Artikel verfochtenen Lehre auf und vervollständigte abends nach der Lektüre des „Globe“ ihre Aufzeichnung mit der lakonischen Notiz: „Ich habe nichts hinzuzufügen.“

licher machen; ihr zuwider zu handeln gelingt bis zur Lösung der Aufgabe doch nie; fürchterlich ist die Natur darin, daß eine Frau gemißbraucht werden kann und wider Lust und Willen einen Menschen erzeugen kann. Diese große Kränkung muß durch menschliche Anstalten und Einrichtungen wieder gut gemacht werden; und zeigt an, wie sehr das Kind der Frau gehört. Jesus hat nur eine Mutter. Allen Kindern sollte ein ideeller Vater konstruiert werden und alle Mütter so unschuldig und in Ehren gehalteu werden wie Maria"

Es ist hier nicht der Ort, diese von der Rahel zuerst vorgetragenen Ideen in ihrer kulturgeschichtlichen Tragweite zu würdigen. Zweifellos ist für uns, daß derartige Perspektiven auf die Urzustände der Menscheit, geboten von einer großen, auf Heilung der blutenden Wunden der Menschheit bedachten Frauenseele auf die spekulierenden Geister der Jungdeutschen nicht ohne Einfluß bleiben konnten. Der gemütstiefe Mundt entnimmt der Rahelschen Anregung mehr das allgemein menschlich Bedeutungsvolle, der grüblerische Gutzkow mehr die soziale Seite. Laube, auf dessen Entwickelung die Rahelsche Spekulation nicht mehr einwirken konnte, hat das Thema der Frauenemanzipation auch bei weitem nicht so tiefgehend behandelt wie die beiden ersten. Aber schon der bloße Anblick so neuer fremdartiger Erscheinungen, wie die Rahel, die Sand, Bettina und Charlotte Stieglitz später ihm boten, Frauen, in denen sich die veränderte Stellung des Weibes dem Manne gegenüber zu verkörpern schien, die Tatsache einer höheren Empfänglichkeit, bis zu der es ein weibliches Wesen bringen kann, hat mächtig auf eine Zeit eingewirkt, deren Boden durch die sozialen Theorien des St.-Simonismus und die vorausgegangene politische Bewegung wohl bereitet waren. So schritten denn in jener Zeit die Forderungen des freien Weibes (nicht des „freien Weibes") Hand in Hand mit den Forderungen des freien Bürgers überhaupt. Mitten im Höhepunkt der politischen Bewegung auf dem Nationalfest zu Hambach am 27. Mai 1832 hat Siebenpfeiffer, der rhein-bayrische Volksmann, ausgerufen: „Es wird kommen der Tag, wo deutsche Knaben — — — —, wo das deutsche Weib, nicht mehr die dienstpflichtige Magd des herrschenden Mannes, sondern die freie Genossin des freien Bürgers, unsern Söhnen und Töchtern schon als stammelnden Säuglingen die Freiheit einflößt und im Samen des erziehenden Wortes den Sinn echten Bürgertums nährt."

Laubes Stellung zur Frauenemanzipation ist mit wenig Worten darzulegen. Auch er hat niemals Enfantins utopische

Spekulationen gutgeheißen. Vielmehr nimmt er selbst in Zeiten des wildesten „Ideenrausches“ eine gemäßigte Stellung ein, was das in Frage kommende Thema anlangt. Am 15. August 1833 bei der Besprechung eines historischen Romans von Agathe von Suhr [1]) wendet er sich entschieden gegen jene Leute, die die Schriftstellerei der Frauen ohne weiteres verdammen Er meint, die Weiber seien nicht bloß zum Kinderschneuzen da, sie können mehr, ja in einzelnen Dingen haben sie sogar empfänglichere Organe als die Männer. Die Männerprärogative in allen Dingen hält er für Mangel an Kultur, und jede Einpferchung menschlicher Entwickelungsfähigkeiten ist ihm widerwärtig. „Ich bin nicht für das Herausreißen der Frauen aus ihren Kreisen, aber ich bin für das Erweitern der letzteren“. Was Laubes Frauengestalten in den „Poeten“ anlangt, so ist in der „Fürstin Constantie“ eine Nachbildung der zügellosen Fiordimona Heinses nicht zu verkennen. „Ich halte es für Tugend, Gottes Welt so schön zu finden, als es unsere Kräfte nur immer erlauben“, sagt sie zu Valer. [2]) Doch ist zu bedenken, daß Laube diesem im Sinne fleischlicher Willkür emanzipierten Weib eine Goethesche Frauengestalt, Julia, gegenüberstellt, die für die „schöne, unbeteiligte Stellung“ des Weibes, für „das Prinzip der Ordnung, Einfachheit und Ruhe“ im Leben der Frau eintritt. „Die Frau soll wie Goethe allen unerquicklichen Lärm, alle Unruhe, allen Wechsel fern von sich halten, selbst mit Aufopferung ihres Reizes“. [3]) Valer warnt sogar die Frauen und macht sie darauf aufmerksam, daß ihr Leben vorläufig noch in der Luft schwebe, wenn sie ihren Stützpunkt, die Ehe, aufgäben. Nur die „stärksten und edelsten Weiber“ könnten einen Übergang zu besserem, freierem Gesellschaftsleben finden.

Anders Gutzkow. Derselbe hat sein ganzes Leben hindurch nicht abgelassen, die Gründe für und gegen die Emanzipation der Frau immer von neuem abzuwägen. Das Thema, das schon in seinen Jugenddichtungen bis zur Wally eine große Rolle spielt, zieht sich durch die ganze Bühnendichtung der vierziger Jahre hindurch und steht auch in den großen Romanen der sechziger Jahre noch im Vordergrunde. Wir müssen uns daher in der Darstellung seiner Spekulation, die zudem höchst verwickelt mit anderen Problemen und reich an Widersprüchen ist, der denkbarsten Kürze befleißigen.

---

1) Zeitg. f. d. eleg. W., 1833, Nr. 158.
2) „Die Krieger.“ G. W., VI, S. 264.
3) „Die Poeten.“ G. W., VI, S. 167.

Die Anregung zum Nachdenken über dieses Thema empfing er zu Anfang des Jahres 1833 durch den St.-Simonismus. Die „Narrenbriefe“ sind noch frei von derartigen Ideen. Im „Maha Guru“ treten sie zuerst auf. Er wundert sich, daß die St.-Simonisten noch nicht Tibet „das Land der Weiberemanzipation“, zitiert haben, um ihre Ideen zu erläutern. Hier höre die Bevormundung auf, die die Männer überall über die Frauen ausüben. Die prüde Sittenrichterei über den Wandel einer Unverehelichten sei hier unbekannt. Erst beim Eintritt in die Familie verlange man vom Weibe Enthaltsamkeit und Beschränkung. Aber auch da komme das abenteuerliche Institut der Vielmännerei allen Verirrungen entgegen und benehme dem ehelichen Verbrechen jeden Reiz, der immer im Verbot liege. Damit sinke allerdings die Liebe auf die niedere Stufe der Alltäglichkeit herab. Aber auf der anderen Seite gehe sie an der Hand einer „unerklärlichen Macht, der gegenseitigen Achtung und Gewöhnung“. Mit einer gewissen Genugtuung hält er die Beziehungen zwischen den Geschlechtern, wie sie in einem halb oder unzivilisierten Land wie Tibet üblich sind, neben die der europäischen Kulturstaaten. „Sollten denn die Frauen aufhören, warm und zärtlich zu lieben, wenn ihnen die Wahl unter den Männern erleichtert wird. Sollten sie gegen die Treue gleichgültig werden, wenn sich an die Untreue keine Strafe, nicht einmal mehr die Verachtung knüpft?“ so fragt er am Schluß.

Ernstlicher und tiefer, als es aus diesen halbdurchdachten Phrasen hervorgeht, hat er jedoch erst im folgenden Jahr über das Problem der Frau nachgedacht. G. Sand hat ihn zu einem gründlichen Eingehen auf das Thema angeregt. In der 1834 entstandenen Novelle „Der Sadducäer von Amsterdam“, die seinem späteren Drama „Uriel Acosta“ zugrunde liegt, faßt denn auch Gutzkow das Problem gleich von seiner tiefsten Seite, nämlich mit der Tendenz, daß der Versuch des normalen Weibes, ihre unleugbare geistige Inferiorität zu überwinden und sich dem Manne gleichzustellen, beiden Geschlechtern zum Unheil gereichen muß. Gutzkow erfüllt den aus dem siebzehnten Jahrhundert stammenden Acostastoff mit individuellem Gehalt, indem er in den Beziehungen Uriels zu seiner Braut Judith, welche Gestalt er neu hinzuerfunden hat, ein Abbild seiner Jugendliebe zu Rosalie Scheidemantel, einem schwachen, kaum zur Jungfrau gereiften, frommen und unverständigen Mädchen, gibt. Judith hat in dem Augenblick, da die Priester der Synagoge in Vanderstraatens Garten den Bannfluch über Uriel aussprachen, nicht gewagt, an seiner

Seite auszuharren. Sie sehnt sich danach, teilzuhaben an Uriels, des berühmten Gelehrten, Geisteswelt, um in kommenden Stürmen ihre Liebe zu ihm besser zu bewähren. „Du kannst nicht ungerecht sein, spricht sie zu ihm, gegen ein Weib, das in der Liebe Wunder vermag, sonst aber alles anstaunt und für übermächtig hält. Warum verschlossest Du mir Deinen Geist? Warum zogst Du mich nicht zu Dir hinauf, Uriel? Du lebtest am Tage unter Deinen Göttern, und wenn der Abend kam, ließest Du Dich zu mir, einer schwachen kindischen Sterblichen, hinab“.[1]) Uriel erfüllt die Bitte der Geliebten und enthüllt ihr seine Weltanschauung. „Der Fluch dieser Erziehung in der Liebe, die schon so manchen Jüngling betrog“, blieb auch hier nicht aus. „Jedes Weib hat vielleicht Lust, ihre Sphäre zu überschreiten, aber sie fürchtet dann isoliert zu werden. Den Trotz, der den Mann einer Welt gegenüber nicht verläßt, kennt sie nicht. — Dem Manne, der Gedanken schafft, dienen die Stufen, auf denen er zu ihnen emporstieg; doch welches Weib hätte sich durch Mittelglieder emporgeschwungen, wenn sie einer außerordentlichen Bildung teilhaftig wurde?“[2]) Je mehr aber Uriel ihr von diesen unbeweisbaren und ihr unbewiesenen Ideen zuwirft, desto mehr entfernen sie sich voneinander. Als Uriel gar dem religiösen Mädchen den Glauben an die Unsterblichkeit rauben will, da schaudert das zarte Gemüt der Jungfrau vor der geistigen Welt des kühnen Denkers zurück, und sie flieht den Geliebten, der ihr unheimlich geworden ist. Uriel erkennt seinen Fehler, als er sie verloren hat: „Ich löste sie von einer Welt ab, deren Sprache und Gesinnung ihr verständlich ist, und gab ich ihr dafür eine neue wieder?“[3]) Uriel geht an den Folgen seines Widerrufs, durch den er die Braut zurückzugewinnen hoffte, zugrunde.

Der zugrunde liegende Gedanke der Inferiorität des Weibes scheint hier noch nicht tendenziös gefärbt zu sein. Wir werden aber sehen, daß dasselbe Problem in der „Wally“ wieder aufgenommen wird. Zunächst gibt uns erst noch der vor der „Wally“ entstandene, aber erst im Jahr 1836 veröffentlichte Roman „Seraphine“ einigen Aufschluß über Gutzkows wahre Ansicht von der Sache. Proelß behauptet, die „Seraphine“ sei das einzige tendenzlose dichterische Erzeugnis Gutzkows in jener Zeit. Dem läßt sich aber doch nicht ganz beistimmen.

---

1) „Sadducäer von Amsterdam.“ Ges. W., Frankf., 1845, IV, S. 131.
2) l. c. S. 147 f.
3) l. c. S. 154.

Seraphine ist eine junge Lehrerin, aus einer Handwerkerfamilie stammend. Ihre Mutter starb früh, eine Stiefmutter vernachlässigte ihre Erziehung. Ihr erster Bräutigam verläßt sie, dem zweiten entflieht sie vom Altar weg, von einer unerklärlichen Angst befallen, der dritte, ein Kleinkrämer, den sie schließlich heiratet, mißhandelt sie. Sie stirbt im ersten Wochenbett. „Die Mißhandlungen ihres Mannes und ein Schmerz, den sie sich nicht erklären konnte, der aber fortwährend an ihrem Herzen nagte, hatten sie getötet.“ Wenn sich in der Schilderung des unheilvollen Lebensganges dieses Mädchens schon eine Tendenz im Sinne der Sand auf das sklavische Schicksal der Frau erblicken läßt, die den Mächten des Lebens willenlos hingegeben ist, ohne selbst handelnd und für ihr Glück kämpfend eingreifen zu dürfen, so finden sich auch im einzelnen Reflexionen, die das Problem des „Sadducäers“ fortführen. Mit dem liberalen Minister Magnus, dessen Kinder sie erzieht, spricht Seraphine oft über moderne, vom Staat angeordnete aber einseitige Mädchenerziehung, die es sich zum Ziele nimmt, das Weib geistig dem Manne zu nähern. Das sei durchaus verfehlt. Mann und Weib seien zwei Naturprodukte, die wohl verschieden sein müßten; der Koinzidenzpunkt aber, in dem die abweichende Bestimmung beider zusammenlaufen müsse, sei die Ergänzung. „Die Erziehung der Frau muß nicht davon ausgehen, es den Männern gleichzutun, sondern davon, ihnen etwas zu geben, was sie nicht besitzen. Der Eine muß in dem Fache des Andern Laie sein und nichts dafür besitzen, als nur die Empfänglichkeit. Eine Frau, die alles das versteht, was ich verstehe, ist ein Hut, den ich suche und in der Hand habe. Die weibliche Erziehung soll Beziehungen auf die männliche haben, aber sie soll nicht dieselbe sein.“ Das Weib bliebe doch immer eine Nachzüglerin, „während sie so gut wie der Mann die Bestimmung hat, in ihrem Kreise eine Vollkommenheit auszudrücken. Es ist die offenbarste Ungerechtigkeit, die Frau in das Gebiet des Mannes hineinhorchen zu lassen und sie in ihrem eigenen Kreise zu vernachlässigen. — Die Männer reichen bis zum Genie hinauf. Eine Frau kann, wenn sie das Höchste erreicht, nur höchst vernünftig sein. Darin liegt es, daß sie den Mann begleiten soll, ihn ergänzen, Augen haben, wo er blind, Ohren, wo er taub ist.“ [1])

Mit diesen nicht nur gänzlich einwandfreien, sondern sogar höchst beifallswürdigen Sätzen stehen nun in einem

---

[1]) „Seraphine.“ Ges. W., Frankf., 1845, III, S. 220 ff.

gewissen Kontrast die Keckheiten der nur wenige Monate früher entstandenen „Lucindevorrede“. Sie enthält eine Aufforderung an die Frau, auch in der Liebe mit ihrer freien, genialen Individualität hervorzutreten. „Das Unglück dieser Zeit ist, so schreibt Gutzkow,[1]) daß die Frauen hinter den Männern so unendlich weit zurückgeblieben sind.“ Daran sei die Reaktion gegen die Sentimentalitätsperiode schuld, die sich mit ihren ernsten Fragen ganz an die Männer wandte. Die Frauen seien eben heute nur noch da für die Männer, sich von den Anstrengungen des öffentlichen Lebens angenehm zu erholen oder wohl gar, daß sie der Ableiter unserer Leidenschaften würden. So sei es gekommen, daß die Frauenherzen zusammenschrumpften. Ihre empfängliche Seele sei an kleinen Dingen vertrocknet. Sie verstünden uns nicht mehr, unsere Gedanken, Interessen usw. Aber: „Nur gleiche Stellungen können sich lieben; wenn auch nicht im Umfange der Ideen, doch in ihrer dynamischen, allem Seelischen angeborenen Kraft sollten uns die Franen gleichstehen. Sie können unsere Liebe nur tragen, wenn sie sie fassen.“ [2]) Schlegel habe gefühlt, was dem Vollgenuß der Liebe entgegenstehe, die Bildung der Frauen selbst. Schleiermacher hat es noch deutlicher gesagt, die Prüderie der deutschen Engländerinnen. Die gegenwärtige Generation der Männer sei sinnlich und idealisch. Deshalb sollte die Liebe der Weiber spirituell sein. Das sei sie aber nicht. Dem abzuhelfen wüßte er ein zauberhaftes Mittel. Die Geliebte müsse gezwungen werden, männliche Kleider zu tragen. So würde sie männliche Begriffe bekommen und einsehen lernen, wieviel dazu gehört, Männer glücklich zu machen. Diese Tendenz gipfelt in den bekannten und berüchtigten Sätzen: „Nicht wahr, Rosalie, erst seitdem Du Sporen trägst an Deinen seidenen Stiefelchen und es von mir gelernt hast, den Carbonaro in Falten zu schlagen, und ich eine neue Art von Inexpressibles für Dich erfinden mußte und Du überall als mein jüngster, innigstgeliebter Bruder giltst, weißt Du, was ich sprach, als ich sprach: Ich liebe Dich! Komm, küsse meine Hand, daß sie begeistert schreibe.“ [3]) Es liegt auf der Hand, daß derartige Keckheiten, die geeignet waren, auf die große Masse zu wirken, das ganze Thema, dem doch so ernste Gedanken zugrunde lagen, in Mißkredit bringen mußten. Im Ernst scheint jedoch der Herausgeber der „Lucindebriefe“ hier das „freie Weib“ im Sinne Schlegels oder Enfantins

[1]) Vorrede zu Schl. „Vertr. Br. ü. d. Luc.“, S. 20.
[2]) l. c. S. 21.
[3]) l. c. S. 21 f.

zu fordern. Der eitle Egoismus der Liebhaber, schreibt er weiter, verlange, die Liebe aus erster Hand zu bekommen, ein Weib ohne Biographie zu erhalten. Diese „Unart“ treibe die Frauen in die Enge, und so entspringe bei ihnen Tugend, Prüderie, Unliebenswürdigkeit und „eine gewisse Reduktion“. Schlegel habe sich die Lösung der Frage leicht gemacht. Seine Lucinde habe „schon einmal abgelegt“. Das „vinculum nymphaeum“ sei der Punkt, um den sich hier alles bewege.[1])

Wir kommen nun zur „Wally“. Ehe wir aber an das interessante Grundproblem dieses verrufensten aller jungdeutschen Produkte herantreten, hören wir, was ein Dichter wie Hebbel von dem Buche sagt.[2]) „Hebbel erstaunte über die Treulosigkeit, die dieses Buch so arg in Verruf gebracht, da es nicht, wie der Denunziant Menzel vorgab, aus Eitelkeit und sich spreizender Sinnlichkeit hervorgegangen sei. Er fand vielmehr, daß darin die Wahrheit wehe, und daß jedes Blatt ein geistiges Erlebnis enthalte.“

Es beruht auf völliger Unkenntnis der geistigen Zusammenhänge, Lucinde „die Großmutter der Wally“ zu nennen, wie es zum Beispiel R. Gottschall tut. Der Standpunkt des „Carbonaro“ und der „Inexpressibles“ war nur Episode in Gutzkows Spekulation. Gutzkow war eine geistig viel zu tief veranlagte Natur, um nicht derartige Stadien jugendlicher oder polemischer Verirrungen rasch zu durchlaufen. Wallys Verwandtschaft vielmehr zur Judith im „Sadducäer“ und zur Seraphine ist für uns nicht zu verkennen. Das Problem der geistigen Inferiorität des Weibes, das dem „Sadducäer“ zugrunde lag, das Thema der oberflächlichen Mädchenerziehung, das in „Seraphine“ berührt ward, und der Gedanke der Sand, daß das Weib bei den gegenwärtigen Kulturzuständen, in denen es ein Spielball fremder Mächte ist, nicht glücklich sein kann, aus diesen drei Gesichtspunkten baut sich das Problem der Wally auf, das demnach vorwiegend psychologischer Natur ist.[3])

Judith versucht vergeblich, dem Geliebten geistig zu folgen. Vor seinem schrankenlosen Atheismus schrickt sie zurück, und ihre Liebe verschwindet, wie ihr der Geliebte

---

[1]) l. c. S. 24.

[2]) Emil Kuh, Hebbelbiographie, I, S. 381. In formeller Hinsicht freilich hat das Buch niemand, am wenigsten Hebbel verteidigt.

[3]) „Ich habe ein psychologisches Problem schildern wollen und habe es auf eine Weise gelöst, die allem, was der Menschheit heilig ist, den Sieg läßt.“ Verhör vor dem Badischen Hofgericht am 30. November 1835.

unheimlich zu werden beginnt. Das war ein aus dem Leben des Dichters herübergenommenes Ereignis. „Trübe Lebenserfahrungen ließen den Autor schon früh an der Richtigkeit der Kunde, daß es auf die Tiefe gehende Frauen gäbe, zweifeln“, schreibt der Autor noch im Jahre 1874 in der Vorrede zur Neuausgabe des „Blasedow“. Anders Wally. Auch Wally versucht vergeblich, sich auf das geistige Niveau des Geliebten zu schwingen. Sie ist reifer als Judith. Aber Judith besitzt ein tiefes, frommes Gemüt. Wally dagegen ist der Typus des oberflächlich und ohne Herzensbildung erzogenen jungen Mädchens der guten Gesellschaft, nur kokettem Tand ergeben. Judith wehrt den Zweifel ab. Wally gerät aus dem Zweifel in Verzweiflung; der Halt im Herzen fehlt, da die geistigen Stützen fallen. Judith verliert mit dem Glauben an den Geliebten auch die Liebe zu ihm. Wally kann sich von ihrer Liebe nicht befreien. So geht sie denn zugrunde, während Judith ihren Frieden wieder findet.

Wally ist nicht ungebildet, sondern nur falsch gebildet. Sie verfolgt die Literatur und hat die Schriften des jungen Deutschland gelesen. Sie ist auch nicht ganz ohne Gemüt. Der Gedanke an den Glauben ihrer Kindheit rührt sie zu Tränen. Aber all das sind nur Nebenzüge in ihrem Charakterbild. Sie bleibt im ganzen die schöne, herzlose Kokette. „Wally hatte Ideen aber nur momentan; sie verschmähte es, die Geistreiche zu scheinen, weil sie wußte, daß sie hinlänglich schön war.“ Cäsar weiß das ganz genau. Er „badete sich in dem oberflächlichen Schaum, den Wally von den Ideen nur gelten ließ. Cäsar hatte recht, sie für unfähig zur Spekulation zu halten. Er nahm sie wie ein humoristisches Capriccio der animalischen Natur.“ [1]) Auch Cäsar und Wally sprechen wie Uriel und Judith über die Unsterblichkeit. Auch Wally schrickt vor dem Thema zurück. „O Gott, lassen Sie, ich kann darüber nicht nachdenken. Ich —. Sie stockte, in ihrem Auge sprach sich ein zerreißender Schmerz aus.“ [2]) Aber Wally ist sich ihrer Hilflosigkeit wohl bewußt. Das einmal angeschlagene Thema läßt ihr keine Ruhe. Sie sucht nach einem Halt und glaubt ihn nur in Anlehnung an die geistige Kraft des Mannes zu finden. „Ich muß mich, ich muß die Frauen hassen, sagt sie. Zu den Gefühlen, welche wir zu

---

1) Wally, die Zweiflerin. Ges. W., Frankf., 1852, S. 20.

2) Gutzkow hatte dieses Wort einmal in Frankfurt in der Gesellschaft aus dem Mund einer jungen Dame gehört. Er erzählt selbst, wie ihm im Anschluß daran zuerst der Gedanke an den Roman gekommen sei.

äußern wohl unter Umsänden fähig sind, haben wir ursprünglich nur die Anlagen. Glauben Sie es, Cäsar, die Frauen gedeihen nur durch die Männer. — Was wir von Gefühl ursprünglich haben, das ist mehr Schauer, als Bewußtsein, mehr tierische Furcht, als Reflexion einer edlen Seele. Ach, ich zittere oft vor einer Empfindungslosigkeit, die ich nicht zu heilen weiß.“ Gutzkow reizte zu Anfang, wie er selbst sagt,[1]) das gewiß für einen echten Dichter höchst ergiebige Problem, in einer verkümmerten, falschgebildeten Mädchenseele die unter der Schwelle des Bewußtseins sich regende Sehnsucht nach einem schöneren, tieferen Innenleben zu schildern. Unter dem Wust von Doktrinarismus und Reflexion ringt sich zuweilen dies dichterische Ausgangsproblem hindurch, um rasch wieder zu verschwinden. „Unmittelbar und zufällig war ihr ganzes Leben. — Es war ein ganz bewußtloses Sinnen, ein träumerisches Fühlen, dem sie sich tastend und anpochend hingab.“ In einem Brief an ihre Freundin schreibt das unglückliche Mädchen: „Aber ich fühle es, daß sich in jedes Menschen Herzen innere Gedichte entwickeln, eine ganze Historie von Wundern, die wir zu erklären verzweifeln. — Das ist alles halb, siehst Du.“ Und an einer andern Stelle: „Zuweilen erschreck ich vor dieser pflanzenartigen Bewustlosigkeit, in welcher die Frauen vegetiereu, vor dieser Zufälligkeit in allen ihren Begriffen, in ihrem Meinen und Dafürhalten; der Augenblick ist der Urheber unserer Handlungen und die Vergeßlichkeit die Richterin derselben.“ Vergebens besinnt sie sich auf einen frohen Augenblick in ihrem Leben. „Es ist doch immer eine peinliche Unruhe und Hast, von der wir getrieben werden, eine Ängstlichkeit, von welcher die Männer keine Vorstellung haben.“ Sie geht auch soweit, nach der Ursache des Unheils zu fragen. „Das ist der Fluch, man verlangt nichts von uns, man will gar nichts von uns, es kommt gar nichts auf uns an. Auch dies noch: wir haben einen Ideenkreis, in welchen uns die Erziehung hineinschleuderte. Daraus dürfen wir nun nicht heraus und sollen uns nun mit Grazie, wie ein gefangenes Tier, an dem Eisengitter dieses Rondels herumwinden. Diese Gefangenschaft unserer Meinungen - ach, was Spreu für den Wind! Rechte will ich in Anspruch nehmen, für wen? für

[1]) „Ich wollte einen Kontrast schildern, ein Wesen, das uns wegen ihrer leichten Art, sich in den gesellschaftlichen Formen zu bewegen, erschrecken macht, und doch zu gleicher Zeit ein inneres Seelenleben hat und ein Bedürfnis, das rechte zu finden, das niemand ahnte.“ Verhör vor dem badischen Hofgericht am 30. November 1835.

was? O, ich habe nichts, was wert wäre gedacht, ich will sagen gemeint oder gesprochen zu werden. Ich drücke an den Begriffen, die mir zu Gebote stehen; aber sie sind elastisch und geben immer nach und gehen immer zurück.“ Diese Momente des klaren Bewußtseins ihrer Lage sind aber selten in Wallys Leben. „Von einer Reflexion, einer zusammenhängenden Untersuchung konnte bei Wally nicht die Rede sein.“ Die „metaphysische Krankheit“, in die der unverarbeitete Einfluß des radikalen Atheisten ihr haltloses Innere versetzt hat, endet in Paris, wohin sie nach der „geistigen Vermählung“ mit Cäsar und der wirklichen mit dem sardinischen Gesandten gereist ist, in einem hitzigen Nervenfieber. Die ganze Mahlzeit moderner Ideen, die Cäsar dem halbgebildeten Weib in den letzten Monaten vorgesetzt, kommt denn nun in ihren Delirien in völlig unverdautem Zustand wieder zum Vorschein. „Jedes Auge konnte in das gärende Gehirn hineinsehen und die Verwirrung der Ideen mit seinem Blick verfolgen. — Nackte Leiber, Ideenembryone, so greulich anzusehen wie die Infusorien, die man durch Vergrößerungsgläser in einem Wasserglas unterscheidet. Die Erinnerungen, Ideen und Ideenschatten jagten sich untereinander und gingen wahnwitzig lächerliche Bundesgenossenschaft ein und fraßen sich untereinander auf wie Ungetüme, denen die Gestalt, die Schönheit, die Freiheit des Wollens und das Wort fehlt.“

Nach ihrer Wiederherstellung verläßt sie ihren Gatten, der sich als Verbrecher entlarvte, und kehrt mit Cäsar nach Deutschland zurück. Sie liest „Rahel“, aber nur in Bruchstücken. „Viel davon auf einmal verwirrt den Kopf. Man glaubt eine Priesterin mit Weissagung in ihr zu finden und wird doch von ihr nur angeregt oder vielmehr nur herausgerissen aus dem alten Kreise seiner Vorstellungen. Es ist furchterregend; eine Frau die Gegenstände so dämonisch linkisch anfassen zu sehen. — Darin seh ich recht, wie nur die Männer imstande sind zu produzieren, auch Gedanken.“ Bettina hingegen ist ihr nur Spielerei. „Ihr Buch ist ungereimte Poesie. Ein freies Weib ist nur erträglich mit Spekulation.“

Die „metaphysische Krankheit“ erreicht allmählich ihren Gipfelpunkt. Sie fühlt, daß sie wahnsinnig wird. Cäsar, den sie immer noch liebt, hat sie verlassen und sich mit ihrer Freundin verlobt. Seine „Geständnisse über Religion und Christentum“, ein popularisierter Auszug aus den „Wolfenbüttler Fragmenten“, führen ihre Skepsis auf den Gipfel und

rauben ihr den letzten innern Halt. Ihr Glauben ist verloren. Aber „sie hatte die tiefe innere Überzeugung, daß ohne Religion das Leben der Menschen elend ist.“ So macht sie denn ihrem unglücklichen Dasein ein Ende.

Was hat nun Gutzkow mit der Wally sagen wollen? Hat er ein Prototyp des jungdeutschen „freien Weibes“ in ihr geschaffen, wie man es von Einsichtslosen so vielfach zu hören bekommt? Hat er nicht vielmehr an der Gestalt der Wally und ihrem Schicksal darlegen wollen, wie die Kulturzustände des neunzehnten Jahrhunderts, die in dem vergangenen Jahrhundert so gewaltige Umwälzungen erfahren, dem Weib, dessen Ansprüche gewachsen sind, keinen Raum gewähren, die ihr von der Natur geliehenen Kräfte angemessen zu entfalten. „Ich wollte die Zeitgenossen in ihr Inneres blicken lassen“, sagt er selbst.[1]) Einen weiblichen Werther des neunzehnten Jahrhunderts hat Gutzkow, wie er sagt, schaffen wollen. Und das ist ihm zweifellos bis zu einem gewissen Grade auch gelungen. Gutzkow hat darlegen wollen, wie im Gegensatz zum ausgehenden achtzehnten Jahrhundert, dem Zeitalter der Goetheschen Frauengestalten, dem schönen Frühlingsmorgen in der Entwickelung des Weibes, die Frau des dritten und vierten Jahrzehnts im neunzehnten Jahrhundert verflacht ist, wie sie nichts ist, nichts hat, nichts gilt, wie ihre Erziehung demgemäß oberflächlich geworden ist, indem sie die Ausbildung des Gefühlsmäßigen in der weiblichen Seele vernachlässigt und dafür den unheilvollen Drang in ihm erweckt, es dem Manne geistig gleichtun zu wollen; wie ein solchergestalt verbildetes Weib durch innere Kämpfe irgendwelcher Art, (hier religiöser), denen es nicht gewachsen ist, zu Verzweiflung und Selbstmord getrieben werden kann, wie sie in ihrer verkrüppelten Seele keinen Halt fand, als die geistigen Stützen fielen.

„Aber, wie leise vom Zephir erschüttert,
Schnell die äolische Harfe erzittert,
Also die fühlende Seele der Frau“[2]) —

sang der Dichter von der Frau des achtzehnten Jahrhunderts. Wally findet es an Rahel, der typischen Frauengestalt des neunzehnten Jahrhunderts, die sie ja auch selbst verkörpert, furchterregend, „eine Frau die Gegenstände so dämonisch linkisch anfassen zu sehen.“ Derartige Erscheinungen boten jene Jahrzehnte in Menge. Ich erinnere nur an die beiden

---

[1]) „Appellation an den gesunden Menschenverstand.“
[2]) Schiller. „Würde der Frauen.“

„hegelnden“ Assingschen Töchter in Hamburg, welche Hebbel jenen Kreis verhaßt machten. Auch schienen in dem tragischen Schicksal der Charlotte Stieglitz, das zudem den Anstoß zur „Wally“ gab, die ungesunden Begleiterscheinungen einer Übergangsperiode in der Entwickelungsgeschichte des Weibes zum Ausdruck zu kommen.

Die „Wally“ war also ein Problem des neunzehnten Jahrhunderts, eines echten Dichters des neunzehnten Jahrhunderts würdig. Nicht umsonst sagt gerade Hebbel, daß in dem Buch die Wahrheit wehe. Bei Gutzkow war aber das Wollen größer als das Können. Zunächst verwirrte er das Problem durch Hereinziehen des Religiösen als Motiv von Wallys Untergang, ohne es jedoch dichterisch bewältigen zu können. Die scharfe Polemik der „Geständnisse“ Cäsars wie schon sein Angriff auf die Berliner Geistlichkeit in den Lucindebriefen traf noch auf kein empfängliches Publikum. David Strauß' „Leben Jesu“ begann eben erst auf die Gebildeten zu wirken. Vorläufer zu sein ist ja keineswegs ein Mangel. Gutzkow aber wollte populär sein. Mundt bemerkt sehr richtig [1], seine Problemstellung stand zu wenig in genetischem Zusammenhang mit den Zeitgedanken, bei seiner „voreiligen Weltverbesserungsdiarrhöe“ berührte er die Zerwürfnisse und Konflikte der Zeit viel zu wenig von innen her, um für den notwendigen Ausdruck eines von den Zeitbewegungen ergriffenen Gemütes zu gelten. So verwirrte das Buch, statt zu klären. Dazu kam noch die gewiß gut gemeinte, aber geradezu tragisch verunglückte „Sigunenszene“, die als der greifbare Ziel- und Gipfelpunkt des Romans, ja aller jungdeutschen Bestrebungen überhaupt hingestellt und aufgenommen wurde und alle tieferen Probleme in den Schatten stellte. So steigerte sich die Verwirrung der Gemüter aufs höchste.

Gutzkow hat nach der Katastrophe des Jungen Deutschland von dem Standpunkt, den er in der „Wally“ eingenommen und in „Seraphine“ ausgesprochen hatte, die Erziehung der Frau sollte nicht davon ausgehen, es den Männern gleichzutun, sondern davon, ihnen etwas zu geben, was sie nicht besitzen, nicht abgehen brauchen. So kommt er in den „Säkularbildern“ (1837) noch einmal auf das Thema Frau zu sprechen. Indem er sich darüber wundert, daß die Frauen es jetzt in allem den Männern gleichtun wollten, nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im Sport zum Beispiel,

---

[1]) Literarischer Zodiacus, November 1835.

daß man sie nicht nur baden und im offenen Strom schwimmen, sondern auch mit Schlittschuhen über gefrorene Teiche fliegen sähe, erblickt er auch darin Symptome der transitorischen Krisis und warnt mit Laube das Weib, das sich in einem zweideutigen Zustande befinde, nicht das „rein Weibliche“ über alledem zu vergessen.

Nicht unerwähnt lassen dürfen wir an dieser Stelle auch einen Abschnitt in der Gefängnisschrift: „Die Philosophie der Tat und des Ereignisses“, „Mann und Weib“ betitelt. Gutzkow hat zuviel Ehrfurcht vor den Frauen, als daß er sie „in den Zweckbestimmungen der Geschichte zu übergehen wagte.“ Es gibt zwar Beispiele, meint er, die die Geschichtsfähigkeit der Frauen beweisen. Dennoch soll das Weib als solches in der Geschichte nicht auftreten, „weil es keinen Instinkt für die Masse hat und seine Sympathien immer nur dem Einzelnen gehören.“ Die Bestimmung unserer Erde sei kein historisch-metaphysischer Gesamtzweck, sondern das Wohlergehen des einzelnen Menschen. Das Dasein des Weibes beweise die moralische Aufgabe der Schöpfung. Bei der teleologischen Geschichtsansicht aber konnte man den Begriff des Weibes nicht recht entwickeln. Daher jene tolle Emanzipationsidee der Frauen. „Die Emanzipation der Frauen ist die albernste Idee, die unser Zeitalter ausgeheckt hat. — Die St.-Simonisten waren überwiegend verrückt.“

Wir wenden uns zu Mundt. Auch er hat zu dem Thema der Frauenemanzipation auf das entschiedenste Stellung genommen, ohne auch nur im entferntesten an Tiefe der Auffassung des Problems mit Gutzkow konkurrieren zu können. Er berührt das Thema erst in seinem großen Roman „Madonna“, also nach dem Tode der Rahel, in deren Geist er schreibt, und zwar in der „Bohemiconymphomachia“, einer Darstellung des „böhmischen Mägdekriegs“ mit schwer zu durchschauender Tendenz, und in dem Schicksal Marias, seiner „Weltheiligen“. In Maria führt uns Mundt ein jungdeutsches Ideal der Weiblichkeit vor. Gutzkows Wally war das Weib des neunzehnten Jahrhunderts, wie es nicht sein soll, mit allen Mängeln, die ungesunde Kulturzustände an ihr zeitigten. Maria ist das Weib, wie es sein soll nach Mundt, das neue, freie Weib, wie es in der kommenden Weltordnung allgemein anerkannt sein wird. Diese Mariagestalt hat nichts mit dem „freien Weib“ Enfantins gemein, auch nichts mit der jungdeutschen Fiordimona, Laubes Constantie. Vor allem

unterscheidet sie sich von der Gestalt der Wally, die vor unseren Augen nur ein Scheinleben führt, durch lebenswarme, anmutige, zum Teil rührende Züge und ein gesundes, wenn auch stark entwickeltes Sinnenleben.

Als Tochter eines böhmischen Landschulmeisters ist sie in der Einsamkeit aufgewachsen. Ein Rotkehlchen war ihr einziger Spielkamerad. Von der Welt erfuhr sie nichts. Aber sie hatte einmal etwas vom „Leben“ gehört und stellte sich unter dem rätselhaften Wort etwas vor, das „hinter den abendroten Gipfeln des großen Milleschauers“ läge, etwas ganz außerordentlich liebreiches und angenehmes Und in ihrem Abendgebet bat sie Gott um „Leben“, ohne zu wissen, was sie bat. „Es war eine geheime Liebschaft, welche die Kinderseele mit der Zukunft führte.“ Mit dem zehnten Jahre wird das Kind nach Dresden geschafft zu einer „Tante“, die eine elegant eingerichtete Etage auf der Schloßstraße bewohnt. Ein vornehmer Herr mit einem Ordensstern besucht das Kind oft und schenkt ihr kostbare Schmuckgegenstände. Ihre Erziehung leitet ein junger Kandidat der Theologie. Dem aufgeweckten Mädchen, das sich bald an die neue Lebensweise gewöhnt, bleibt es auf die Dauer nicht verborgen, daß sie auf Kosten des Grafen und nach seinem Geschmack erzogen wird, um ihm dereinst zur raffinierten Unterhaltung zu dienen. Sie will fliehen. Aber einerseits hält sie der junge Theologe mit den edlen, ernsten, tiefliegenden Augen, den sie oft bei ihrer späten Heimkehr von Bällen bei der stillen, nächtlichen Arbeit beobachtet. Andererseits reizt sie das Großstadtleben mit seinen zahlreichen Genüssen. Sie ist inzwischen herangereift und fühlt, daß unwiderstehliche Leidenschaften in ihr rege geworden sind. Ein „mächtig lodernder Funke“ ist in ihrer Brust erwacht. Aber das großstädtische Genußleben jener Menschen ekelt sie an, die ihr „unsittlich und doch ohne Leidenschaft, verworfen und doch ohne Verzweiflung, leichtsinnig und doch ohne Genialität, mithin ohne jedes menschliche Interesse“ erscheinen. Wie sie das vierzehnte Lebensjahr überschritten, will der Graf sich seines Opfers bemächtigen. „Aber“, so schreibt sie, „die Gaben des Geistes (die sie von dem jungen Kandidaten erhalten) machten meinen Willen frei und stark, um in der Welt dem innersten Trieb und Zug meines Gefühls zu gehorchen.“ Sie entwindet sich den Händen des lüsternen Grafen und flieht in das Dachstübchen des Kandidaten, dem sie sich in freier Liebe hingibt, ihrem Gefühl folgend. „Ich bin keck und frei genug, die Augen noch dreist und harmlos aufzuschlagen, wenn mich

die Südwinde meiner eigenen Leidenschaft verschlagen haben an gefahrvolle Klippen. Ich bin dann noch ein Kind meines Willens, ein Kind meines Schicksals, ein Kind meines Gottes." Am andern Morgen war ihr wunderbar wohl zumute. „In allen Teilen meiner Natur fühlte ich mich erquickt und gehoben." Sie kniet nieder und betet zu Gott, er möge sie glücklich führen durch das große Labyrinth der Welt, wie er sie auch jetzt nicht verlassen hätte. So lange ihr gut und fröhlich zumute sei, wolle sie immer glauben, daß sie alles, was sie auch getan, recht und mit seinem Willen getan. Sie sei eine weltliche Seele, ein Kind der Welt, und durch die Welt empfände sie ihn, ihren Gott, heraus. So schrieb sie denn über die Erzählung ihres Lebensschicksals: „Bekenntnisse einer weltlichen Seele."

Aus diesem Seelenzustand, in dem sie sich unbeschreiblich glücklich fühlt, reißt sie die Kunde von dem Tode des jungen Kandidaten, der sich in die Elbe gestürzt, weil der Gottesfrieden seines Lebens gebrochen sei. Da flieht sie zu Fuß aus der großen Stadt über die Berge in ihr Heimatdörfchen. Sie findet das kleine Haus. Der Vater ist alt und krank geworden und kann sich kaum mehr auf sie besinnen. Sie pflegt ihn. Aber die Sehnsucht nach dem Leben, um das sie schon als Kind zu Gott gebetet, läßt sie nicht los. Sie hofft immer noch wie früher mit wahrer Leidenschaft auf das große, schöne Leben. „Noch immer falte ich die Kinderhände zu Gott, als müßte ich ihn um das Leben bitten." Wenn sie an des jungen Kandidaten abgeschiedene Gestalt denkt, spricht eine Stimme in ihr von unverstandener Liebe und unverstandener Religion. „Er hatte meine Liebe nicht verstanden und ich seine Religion nicht." Die Bekenntnisse schließen mit dem Wort: „Unverstandene Liebe und unverstandene Religion! Ist das nicht unendlich viel, was noch gelöst werden muß?"

Beim Fest von Mariä Heimsuchung sieht der Briefschreiber bei seiner Durchreise durch das böhmische Dorf die Schulmeisterstochter mit im Zuge schreiten und glaubt, die jungfräuliche Madonna selbst sei es gewesen, die in rührender Mädchenschönheit unter die Frommen des Landes herabgestiegen sei. Sie ähnelt der Madonna del Giardino bis auf die Augen. „Raffael hatte schöne, heilige Augen jener Madonna gegeben. Die Augen dieser Maria waren weltlich. Weltlich, welttrunken, weltgroß." Der Briefschreiber und Maria schließen Freundschaft. Maria klagt ihm ihr Leid über ihr „Leben ohne Sterne". „Es gibt viele Wesen, die ganz

ohne Sterne leben müssen. Und gerade weibliche Naturen sind es am häufigsten, welche man an ein solches Leben ohne Sterne verbannt findet." Der Briefschreiber aber tröstet Maria. Die Madonna scheint ihm aus dem Rahmen des Raffaelschen Bildes herabgestiegen zu sein in die Welt als „schönes, freies, geniales Mädchen", als „Weltheilige". Sie solle nicht zagen, wenn sie der Welt mehr angehöre als den Heiligen in ihren Bildern. Denn die Welt sei nicht mehr der abgefallene Engel heut, der Geist habe sich in ihr niedergelassen. Es könne nun nichts Heiligeres mehr geben als das Weltliche. Die Welt trauere und kranke nicht mehr an unklarer Sehnsucht. „Was ist denn heilig? Ich kann mir nichts anderes darunter denken, als daß Gottes ganze Welt in Blüte steht und sich entwickelt." „Wahrlich, wahrlich, ich sage Dir, Du kannst keine größere Heilige auf Erden sein, als wenn Du eine Weltliche bist! Schönes Mädchen, ich vermähle Dich zu meiner Heiligen, damit Du nicht zu sehr verzagst an Dir. Ich grüße Dich als meine Heilige, eine Weltheilige. Ich küsse Dich!"

Das Problem der „Weltheiligen" findet keine Lösung. Am Tage Mariä Himmelfahrt läßt sie sich in München in der protestantischen Kirche zum evangelischen Glauben einsegnen, den sie in Erinnerung an ihren Lehrer liebgewonnen.

Was Mundt mit diesem Schicksal seiner Madonna sagen will, bleibt unaufgeklärt. Schreibt er doch selbst im Nachwort, daß niemand aus dem Buche klug werden könne, der erst aus Büchern klug werden will. Es sei eigentlich kein Buch, sondern nur „ein Stück Leben, das sich wie Schlangenhäutung auf diesen zerstreuten Blättern abgelöst hat". So nennt er es denn ein Buch der Bewegung. Es soll den Umwälzungsprozeß darstellen, „der sich heut vornehmlich in der ethischen Gesinnung der Zeit vorbereitet und durchführt".

Ähnliches gilt von der „Bohemiconymphomachia", die nicht bloß eine Satire auf die gegenwärtige Frauenbewegung zu sein scheint. Der blutige böhmische Mägdekrieg ist „schon im grauen achten Jahrhundert der keckste Versuch zur Emanzipation der Frauen", der sich damals noch in Amazonentaten, heute nur auf halbphilosophische, theoretisierende und St.-Simonistische Weise hervorwagt.

Die edle Libussa ist gestorben, betrauert von ihren Jungfrauen. Das Weiberregiment hat ein Ende. Der geistlose Przemysl, den Libussa zum Herzog gemacht, befahl durch seinen Freund Hinchvoch, die preiswürdige Anstalt, in der die Jungfrauen der Libussa erzogen wurden, zu schließen und diese adeligen und freigebildeten Wesen aus der göttlichen

Freiheit ihres Lebens nach Haus zu schicken an den Spinnrocken, zurück in die häusliche Sklaverei ihres Geschlechts. Die edle, kriegerisch-wilde und doch weich-jungfräuliche Wlasta, leuchtend von Kraft und Anmut, Hoheit und süßer Lieblichkeit zugleich, tritt vor die empörten Mädchen und spricht: „Gibt es wohl ein höheres Gut als die Freiheit? Die Freiheit, welche Luft und Himmel und Bewegung und Leben und alles ist?“ Mit Libussa sei ihnen die Freiheit gestorben, nicht in ihren Gemütern, sondern in der wankelmütigen und unedlen Meinung der Männer. Libussa habe ihr Geschlecht erlösen wollen. „Denn nur in der Freiheit können wir unser Wesen erheben auf eine höhere und schönere Stufe der Achtung.“ Libussa habe an ihnen gebildet, wie sie das Frauengeschlecht in seiner künftigen Unabhängigkeit und Geisteserweckung sich dachte nach dem Grundsatz: „Liberté pour toutes les femmes“. „Das Weib muß frei sein, sonst ist es verachtungswürdig, denn zur Freiheit haben die alles wohlbedenkenden Götter nicht bloß den Mann erschaffen. Die Freiheit ist überall und in jedem Herzen, das Flügel hat, um sich über das Gemeine zu erheben.“

Der Geist der Libussa, der Geist der Weissagung kommt über Wlasta. Sie sieht Vergangenheit und Zukunft ihres Geschlechts. Waffenlärm schlägt an ihr Ohr, und die Blüte ihres Busens zwingt sich in einen eisernen Kettenpanzer. Darauf sieht sie schönere Jahre kommen, ein lyrisches Zeitalter der Frauen bricht an. Poesie schmückt, Minne verherrlicht sie. Sie begeistern durch ihren Anblick zum Sieg in der Schlacht, zur Sitte im Leben und zur Ehre im Wandel. Aber das Zeitalter der Minne macht das Weib nicht frei. An Haus und Herd gebannt überläßt sie des Lebens freie Bewegung den Männern. Und betende Jungfrauen in dunkeln Zellen sieht sie, „alles große Versuche des Weibes, sich zu befreien und über das gemeine Alltagslos ihrer Bestimmung sich zu erheben zur höheren Erleuchtung des Geistes“. Aber auch die Klosterzelle macht das Weib nicht frei. Des Lebens „freie Bewegung“ bleibt immer den Männern überlassen. Auch die Jungfrau von Orleans, auch die Vaterlandsbegeisterung macht das Weib nicht frei. „Das Weib hat kein Vaterland.“ Sie verbrennen die Zauberin. Und Wlasta sieht eine Kirchenversammlung von großen und gelehrten Männern, die streiten, ob die Frauen Menschen seien. Und ihr Auge dringt weiter durch den Schleier der Jahrhunderte in Zeiten des Familienglücks, des häuslichen Stubenlebens, und ihr ekelt. Dann sieht sie bücherschreibende Weiber, alles große Versuche, das

Weib zu befreien. Aber alle machen das Geschlecht nicht frei. „Des Lebens freie Bewegung“ bleibt den verhaßten Männern. Schließlich sieht sie einen Mann in seiner Studierstube, mit Namen Hippel[1]), der die Gedanken Libussas aufschreibt, daß das Weib ein Vaterland haben solle und eine Stelle im Staat und seinen schönen Teil an aller Freiheit der öffentlichen Bewegung. Und zuletzt schaut sie in den Saal Taitbout. Dort sitzt einer mit Namen „Enfantin“, und neben ihm steht ein leerer Stuhl, auf dem das „freie Weib“ erwartet wird. „L'elevation de l'épouse au niveau de l'epoux.“ „Es gibt eine gesellschaftliche Person, das ist nicht mehr der Mann allein, sondern Mann und Frau, und alle Geschäfte des Lebens werden daher paarweise verrichtet.“ Wlasta schließt mit den Worten: „Und es entsteht eine große Verwirrung über die neue Lehre, in der doch Wahrheiten ruhen, an denen ich alle Jahrhunderte arbeiten gesehen.“

Die Mädchen schicken darauf zu Przemysl und Hinchvoch, die bei einem Faß Met sitzen und vor Langeweile und Geistlosigkeit schwitzen. Dort sprechen sie von dem „heiligen und allen Völkern stets ehrwürdig gewesenen Beruf des weiblichen Geschlechts und nannten die Frauen die Ordnerinnen und Hüterinnen des Lebens“. Aber sie werden von Przemysl und Hinchvoch nach Hause geschickt. Sie möchten spinnen und stricken wie die andern Mägde des Landes. Da greifen die Jungfrauen der Libussa zu den Waffen. „Jetzt will ich Euch sagen vom freien Weib, was es ist, ruft Wlasta. Das freie Weib ist die Amazone, die gegen die Männer ficht. Die Amazone, mit Schwert und Bogen und Pfeil, ein freies Weib. Sie ist unabhängig, sie streitet für die Freiheit gegen die Männer. Darum auf zur Rache, zu den Waffen.“ An Königin Wlasta und ihrem neuen Amazonenstaat, in dem die Jungfrauen im Feld streiten und die Männer nur den Ackerbau betreiben, bestätigt sich endlich nach einer fürchterlichen Schlacht das biblische Wort: „Er soll Dein Herr sein.“ Die Jungfrauen unterliegen und werden geheiratet.

Daß diese „historisch-komische Novelle“ mit ihrer verächtlichen Darstellung des männlichen Geschlechts und der Verherrlichung des Amazonenstaates nur eine Satire auf die moderne Frauenbewegung sein soll, in der sich, wie besonders in jenen Berliner Kreisen, die Frau der geistigen Suprematie

---

[1]) Th. G. v. Hippel (1741—1796), Landsmann Hamanns und Herders und Freund Kants, erstrebte in Deutschland lange vor Entstehen der französischen Bewegung Anteilnahme des Weibes an Staat und Bürgertum. („Über die bürgerliche Verbesserung des Weibes.“ 1792.)

in den Salons erfreut, während dem Mann nur eine drohnenartige Existenz bleibt, liegt auf der Hand. Ebenso klar ist es, daß Mundt nicht, wie man ihm vorgeworfen, in der „Bohemiconymphomachia“ Teilnahme der Frau an Regierung und Waffenhandwerk gefordert hat. Was ist aber die wahre Ansicht des Autors von dem Problem der Frau? Maria, der der Briefschreiber den „Böhmischen Mädchenkrieg“ zugeschickt, schreibt ihm, derselbe habe sie empört. „Und Du konntest boshaft genug sein, Deine eigenen Ansichten über die Bestimmung unseres Geschlechtes zu verschweigen.“ Wlasta aber, fährt sie fort, „sei ein wahres tragisches Exempel des verfehlten weiblichen Berufs“. Mundt hat also am Schicksal der Amazonenkönigin zeigen wollen, wie die moderne Frau, die sich emanzipieren will, ihre Bestimmung verfehlt, sich ins utopische verirrt und schließlich doch unterliegt. Trotzdem ist Mundt aber der Überzeugung, daß in der neuen Lehre „Wahrheiten ruhen, an denen ich alle Jahrhunderte arbeiten gesehen“, wie Wlasta am Schluß ihrer Visionen ausruft. So fordert er denn auch keineswegs praktische Betätigung der Frau in der Politik, aber doch eine gewisse Anteilnahme. In den „Modernen Lebenswirren“ (1834) läßt er Esperance, die Geliebte des Salzschreibers, anläßlich der Nachricht, daß in den Dresdner Ständeversammlungen den Frauen sogar ein Platz auf den Galerien verweigert wurde, ausrufen: „Welch eine Schmach für das ganze Geschlecht! Soll eine gebildete Frau nicht mindestens ebenso viel Recht haben als jeder ungebildete Ladendiener?“

Wir sehen also, die Jungdeutschen haben keineswegs eine unbedingte Emanzipation der Frau gepredigt, wie man seit jener raschlebigen Zeit, die nur den „Champagnerschaum der Ideen“ abschlürfte und der es an Muße fehlte, bis zu der wahren Ansicht der Träger der neuen Lebens- und Weltanschauung durchzudringen, denselben immer von neuem vorgeworfen. Weder Teilnahme der Frau an Staat und Bürgertum hat irgend einer der Jungdeutschen gefordert, noch ist jemals uneingeschränkte Freiheit des Weibes im Sinne fleischlicher Willkür proklamiert worden. Gutzkow und Mundt haben sogar das Streben der Frau, es dem Manne geistig gleichzutun, gegeißelt und bekämpft und die verderblichen Folgen desselben an tragischen und komischen Gestalten dargetan. Gewiß haben die Jungdeutschen auch geirrt, was dieses Thema anlangt. Aber Laube läßt seine „Fiordimona“ zugrunde gehen, Mundt seine gefallene Madonna, die aus freiem Antrieb dem Drang ihrer Leidenschaft gefolgt, ihr

Haupt stolz aufrichten zu besserem Wandel, unberührt vom Urteil der wahrhaft verdorbenen „guten“ Gesellschaft, und Gutzkow wendet sich rasch weg von den Verirrungen der Lucindevorrede, in die ihn die romantische Sirene verstrickt hat. Im übrigen ist ihre Forderung maßvoll und gerecht, das unglückliche Schicksal des weiblichen Geschlechts, durch Befreiung aus seiner moralischen und sozialen Sklaverei, zu bessern und den Anforderungen einer neuen Zeit anzupassen, damit ein glückliches, reines, in der Freiheit sittliches und der Sittlichkeit freies Frauentum entstehe, das seinen segenbringenden Einfluß auf die Geschicke des Volkes uneingeschränkt auszuüben vermag.[1])

---

[1]) Tiecks Stellung zur Frauenemanz. vide: Excurse III.

Das Eheproblem.

„Die Ehe ist der Anfang und Gipfel aller Kultur."
Goethe: Wahlverwandtschaften.

„Die Verspottung der Ehe gehört auch zu den Lehren der neuen Frankfurter Unsittlichkeitspropaganda. Herr Gutzkow gesteht, daß er dahin trachte, die menschliche Gesellschaft von den Fesseln der Ehe zu befreien,"[2]) schreibt Menzel Ende 1835.

Sehen wir im folgenden, ob und inwieweit die Anklage berechtigt ist, die von seiten der Gegner hauptsächlich gegen den Führer der Jungdeutschen, Gutzkow, erhoben wurde.

Es ist klar, daß der Wert der Ehe nicht auf einer äußerlichen Sanktion durch Staat, Kirche oder Gesellschaft beruht, sondern tiefer liegt, und daß eine auf tiefer gegenseitiger Neigung beruhende Liebesgemeinschaft sittlich höher einzuschätzen ist als eine gesetzlich geregelte, aber inhaltlose Ehe. Zu unterscheiden ist demnach eine juristische und eine ethische Auffassung des Gegenstands, erstere, was die Form, letztere, was den Inhalt betrifft. Dieser Gegensatz deckt sich mit der von Kant und Fichte in den beiden Begriffen Legalität und Moralität fixierten Antithese. Das Recht sanktioniert nur äußerlich und kehrt sich nicht an den Inhalt. Die Moral geht auf den höheren, inneren Wert. Form wie Inhalt haben ihre Schranken und ihre Vorzüge. Form ohne Inhalt und Inhalt ohne Form sind anfechtbar. Auf der Synthese beider beruht die Idealehe.

Auch hier könnte man wieder zwei Entwickelungsreihen statuieren, die beide im Jungen Deutschland zusammenlaufen. Die erste, von Heinse über die Romantik zu Rahel gelangend, stellt vorzugsweise die ethische Seite des Problems in den Vordergrund, während die andere, ausgehend von Rousseau und der französischen Revolution und über die Sand und den Saint-Simonismus nach Deutschland kommend, mehr die soziale Seite der Ehefrage betont. Das Junge Deutschland, speziell Gutzkow, hat beide Seiten aufgegriffen und vereinigt.

Schon im Jahre 1775 hatte Goethe in der ersten Fassung der „Stella" eine Verherrlichung der Doppelehe gegeben.

[1]) Literaturblatt, 1835, Nr. 109.

Stella und Cäcilie schließen beide den treulosen Fernando in die Arme. 1776 liefert Lenz in seinem Schauspiel „Die Freunde machen den Philosophen“ ein Seitenstück zur Stella, eine Verherrlichung des Cicisbeats. Der Gatte tritt dort in der Brautnacht seine Rechte an den Liebhaber großmütig ab. Heinse verwirft die Ehe vollkommen. Er geht aus von dem Gedanken, daß ein körperlich vollkommen entwickeltes Weib an einem Manne unmöglich völlige Genüge finden könne, sondern auf einen Wechsel angewiesen ist. Das Weib soll daher nicht in die Ehe treten, wo es die Sklavin des Mannes wird, sondern frei bleiben und sich den Geliebten nach jeweiligem freien Ermessen wählen. So bleibe sie immer die Göttin. Eine Idealehe wäre nur denkbar, wenn Mann und Weib an Genußfreudigkeit und -Fähigkeit einander gleichkämen, wie dies etwa bei Ardinghello und Fiordimona der Fall wäre.

Die Romantik nähert sich von den Inseln der Glückseligen der Wirklichkeit. Seit Jahrhunderten hatte man die Form überschätzt. Jetzt fing man an, diese zu verachten und den Inhalt als das allein Maßgebende zu betrachten. Eine Mißachtung aller staatlichen und gesellschaftlichen Bande lag in jener Zeit der hochgespannten ästhetischen Kultur in der Luft. Man empfand die Einrichtung der Ehe als drückende Fessel und betrachtete das Verhältnis der Geschlechter zueinander als Privatsache. Monogamische Verbindungen, die frei eingegangen, frei gelöst werden könnten, sollten an Stelle des bestehenden Instituts der Ehe treten. Nur in der Freiheit sei eine wirklich ethisch wertvolle Ehe denkbar, da sie dort aus eigener Kraft bestehen müsse. Sittlich verwerflich ist die Scheinehe, das staatlich geregelte Konkubinat,[1]) die aus äußeren Rücksichten abgeschlossene Ehe. Ein Versuch des Staates, durch Verbot der Scheidung derartige Pseudoehen zusammenzuhalten und damit die Möglichkeit einer lebenskräftigeren Ehe zu hindern, sei durchaus verfehlt. In der Lucinde proklamiert Schlegel eine Ehe, die ganz Inhalt ist, ohne durch formelle Bande zusammengehalten zu werden, eine freie, geniale Naturehe. Der Held empfindet die Ehe als ein notwendiges Verlangen seiner Natur und nicht als ein hartes Moralgesetz. Löst sich das Band der Sympathie, so muß sich auch die Ehe lösen. Der Inhalt ist alles, die Form nichts. Nur so kann die Ehe wieder ein Heiligtum werden. Auch Schleiermachers siebentes Gebot im „Katechis-

[1]) Fr. Schlegel, Athenäum, I, 2, S. 11.

mus der Vernunft für edle Frauen" lautet: „Du sollst keine Ehe schließen, die gebrochen werden müßte." [1]) Und im dritten seiner Monologen entwickelt er die Idealehe als „eine freie Harmonie zweier Naturen, aus denen ein neuer gemeinschaftlicher Wille hervorgeht". Die legale Ehe ohne Inhalt verwirft er demgemäß, ebenso die niedrige Ehe, in der nur ein Teil herrscht.

Während die Romantik nur auf den Inhalt Wert legt, sucht G. Sand das inhaltliche Prinzip durch eine brauchbare Form zu regeln. G. Sand hat das Eheproblem in ihren Romanen von allen Seiten beleuchtet. In ihren Grundanschauungen fußt sie dabei auf Rousseau. Ein Hauptthema der scharfen Kritik, die Rousseau an den gesellschaftlichen Zuständen seiner Zeit geübt, ist die Ehe. In den Pariser Kreisen wird zur Zeit, da Rousseaus Reformversuche einsetzen, der Ehebruch geduldet, ohne daß man etwas unanständiges darin fände. Die Ehe ist kein Sakrament mehr, sie besteht nur noch in der von der Kirche sanktionierten Übereinkunft zweier freier Personen, den gleichen Namen zu tragen und zusammen zu wohnen. Im übrigen kann jeder tun und lassen, was ihm beliebt. Rousseau erkannte bei seinem Bestreben, den Menschen zum Urquell der Natur zurückzuführen, daß eine gründliche Erneuerung der Gesellschaft, vor allem der Ehe und Familie vorangehen müsse. Die Ehe soll wieder heilig gehalten werden, die Frau wieder die Hüterin der Sitte und des Familienlebens werden. Vor allem soll jede Vernunftheirat, besonders die auf Grund elterlicher Autorität, in Zukunft ausgeschlossen sein. Zur Zeit der Sand war der Rousseaukult, der in den verderbten Pariser Kreisen zeitweilig eine Besserung gebracht, längst vorbei; das Institut der Ehe war wieder auf das alte Niveau herabgesunken. Der herrschenden Scheinehe, Halbehe, Konventionsehe stellt nun die Sand ihre Idealehe gegenüber, die, gegründet auf ihre Forderung völliger sozialer und moralischer Gleichberechtigung von Mann und Frau und auf einer Synthese von geistiger und sinnlicher Liebe beruhend, nur vor dem Forum des eigenen moralischen Empfindens verantwortlich ist, nicht aber abhängig von dem Urteil der Welt. Diesen höchsten und vollkommensten Typus der Ehe, der sich etwa mit der von Christus eingesetzten Ehe deckt, gegenwärtig zu erreichen, hält aber die Sand für unmöglich. Große Männer und Frauen sollen aber nach dieser Idealehe streben. Diese Ehe bedarf

---

[1]) Athenäum, I, 2, S. 109.

keines staatlichen Schutzes. Es ist aber kein Schaden, wenn die bestehenden Gewalten sie sanktionieren. Nur soll die Form immer Nebensache bleiben. Das Dogma der Unauflöslichkeit der Ehe verwirft sie. Es sei allerdings das Ideal, könne aber für unsere Gesellschaftszustände nicht gelten. Dagegen macht sie für die Gegenwart den Vorschlag einer Vorehe oder Probeehe. Das Gesetz möge gestatten, die Ehe zunächst auf einige Jahre zu schließen und nach Ablauf derselben, wenn man sich als passend erkannt, den Bund für immer zu erneuern. Dadurch würde Ehebruch und Ehescheidung vermieden.[1])

Das Institut der Ehe zu erschüttern, hat der Sand völlig fern gelegen. Wenn sie in „Jacques“ (1833) den legitimen Repräsentanten von Ehe und Pflicht, Jacques, der Selbstmord begeht, um seine Frau frei zu machen, und mit ihm die Ehe unterliegen läßt, während die unrechtmäßigen Faktoren, Fernande und deren Liebhaber Octavio, ihn überleben, so will sie damit nicht die Ehe angreifen, sondern nur dartun, daß unter den gegenwärtigen Zuständen reines und wahres Eheglück nicht existieren kann.

Erst Enfantin verwirft das Institut der Ehe vollständig, das er in seinem Zukunftsstaat, in dem die Weibergemeinschaft herrscht, nicht brauchen kann. Er unterscheidet monogame und polygame Ehe. Unter letzterer versteht er nicht eine gleichzeitige, sondern eine im Laufe der Zeit vorübergehende Ehe. Die gleichzeitige soll nur den Priestern und Priesterinnen gestattet sein. Im übrigen hat jeder volle Freiheit, Ehen zu schließen und aufzulösen, und zwar beide, Mann und Frau, da beide völlig gleichberechtigt sind.

Ähnlich wie die Sand hat auch Rahel über das Institut der Ehe gedacht, ohne jedoch praktische Vorschläge zur Abhilfe der Übelstände getan zu haben. Auch sie hält mit den Romantikern eine legale, aber inhaltlose Ehe für unsittlich. Im Frühjahr 1833, also noch kurz vor ihrem Tode schreibt sie in ihr Tagebuch[2]): „Ist nur ein Hausstand heilig? — Ist intimes Zusammenleben ohne Zauber und Entzücken nicht unanständiger als Ekstase irgendwelcher Art? Ist Aufrichtigkeit möglich, wo Unnatürliches gewaltsam gefordert werden kann? Ist ein Zustand, wo jene, also die Wahrheit, also die

---

[1]) Ähnliche Vorschläge finden sich bei Goethe (Wahlverwandtschaften Kap. 10), Nietzsche (Zarathustra. „Von alten und neuen Tafeln.“ 24.) und Schleiermacher (Ricc. Huch, Blütezeit der Romantik, S. 253 ff.).

[2]) Rahel, ein Buch des Andenkens, S. 592.

Grazie, also die Unschuld, nicht möglich ist, nicht dadurch allein verwerflich? — Weg mit der Mauer! Weg mit dem Schutt! Der Erde gleich sei das Unwesen gemacht! Und alles wird auf ihr erblühen, was leben soll. Eine Vegetation!" Damit will sie nicht sagen, das Institut der Ehe als solches müsse abgeschafft werden, sondern nur die übliche, falsche Beurteilung seitens der Gesellschaft, die eine inhaltlose Ehe höher bewertet als eine formlose Liebesgemeinschaft. Im übrigen hält sie es vorläufig für erstrebenswert und zweckmäßig, einen idealen Inhalt mit der staatlich geregelten Form in Einklang zu bringen. „Einwilligung, durch Einsicht und Herzensübung, in das Gegebene, Vorgefundene, Mögliche. Anschließen an das, was wir höchstes kennen", schreibt sie am 20. Januar 1832 anläßlich der Lektüre des „Globe" in ihr Tagebuch. Die St.-Simonistischen Ideen billigt sie nur, insoweit von ihnen Kritik geübt wird an den schlechten französischen Ehen.

Wir dürfen hier ein bekanntes und vielbesprochenes Ereignis nicht unerwähnt lassen, dem in jener Zeit vielfach kulturgeschichtliche Bedeutung beigemessen wurde, den Selbstmord der Charlotte Stieglitz. Die Motive dieser Ehetragödie waren so rätselhaft, daß sie die weitgehendsten Kombinationen aufregen mußten über das Thema der Frau und der Ehe, zumal man in den Händen der Selbstmörderin das Buch „Rahel" gefunden hatte. Gewiß ist die Tat ein Symptom der Krankhaftigkeit der Zeit. Aus dem Buch von Mundt: „Charlotte Stieglitz, ein Denkmal" geht jedoch zur Genüge hervor, daß persönliche Anlage und Stimmung der jungen, edel empfindenden Frau bei weitem größer und wichtiger waren als Einflüsse und Tendenzen der Zeit. Beide Parteien aber beuteten das Ereignis aus, indem sie den Gegnern an demselben bewiesen, wohin ihre ungesunden Gesellschaftszustände oder ihre neuen Weltverbesserungstheorien führten. Weniger die Tat als vielmehr der Eindruck, den sie auf die Zeitgenossen machte, ist von kulturgeschichtlicher Bedeutung.

Von den Jungdeutschen ist es hauptsächlich Gutzkow, der sich zu diesem Problem eingehender geäußert hat. Aber auch Laube hat sein Votum zu diesem Thema abgegeben. Und zwar verwirft er in den „Poeten", unter dem frischen und unverarbeiteten Eindruck der Ideen Rahels und Enfantins, das Institut der Ehe zugleich mit der Treue vollständig. Schon in den „Modernen Briefen" ist er zu der Ansicht ge-

kommen, daß „Treue eine Art liebenswürdiger Philisterei ist“,[1]) und meint, es liege „in der Natur der Ehe, zu der ein Bett und ein Tisch und Essen und Trinken nötig ist, daß viele sogenannte Liebe verunglücken muß.“[2]) In den „Poeten“ wendet er sich direkt gegen die Ehe, die die Welt zu „einer großen Heiratskanzlei“ mache und alle Geselligkeit zugrunde richte.[3]) „So ist die Ehe nur ein Damm gegen den Strom der Geselligkeit; wißt Ihr auf freie Weise den Strom zu leiten, so braucht Ihr keine Dämme. Wenn erst Tausende nichts mehr dem Herkommen zuliebe tun, so ist das Lebenselement des Herkommens, die Unzweifelhaftigkeit vernichtet, und eine neue Welt naht sich im Sturmschritt.“[4]) Auch der erste Band der Reisenovellen enthält mehrere derartige Invektiven gegen das „traurige Einmaleins der Ehe.“[5]) Auch in Italien ist „das Sakrament der Ehe wohl bestellt, und niemand kann etwas neues finden.“ Und weiter ruft er aus: „Das verzweifelte Heiraten, die Menschen morden alle meine Freuden mit dem Wort. Nur ein Volk, das nicht frei sein will, spricht bei jedem schönen Mädchen dieses Bannwort, diese Exkommunikationsformel aus, damit sich alsdann mein erfreutes Auge wie ein armer Sünder niederschlage.“[6]) Aber schon im folgenden Jahre haben sich seine Anschauungen auch in diesem Punkte geklärt und er sucht seine scharfen Angriffe auf die Ehe in den „Poeten“ zu modifizieren. „Ja wohl, schreibt er in den „Bürgern“, haben wir uns erhoben für wahrhaften, echten Verkehr zwischen den Geschlechtern und gegen die lügenhafte Ehe, aber nur gegen die lügenhafte; wo in Wahrheit zwei Wesen in eins aufgehen, da ist eine Erfüllung des Menschentums gewonnen. Was mir eine Geliebte zurief, das bezeichnet für mich den wahren Standpunkt, sie sagte: „Den verehelichten Personen gelte der Kampf, nicht der Ehe.“ „Darum“, so fährt er fort, „schüttelt die Personen, welche durch Lüge mit dem Institut Frevel treiben, schützet diejenigen, welche von der Unwahrheit einer Verbindung gefesselt und zertrümmert werden, kämpft gegen und für die Verehelichten, haltet die Tür der Erfindung offen, doch vermengt damit nicht die Ehe selbst.“[7])

---

[1]) Moderne Briefe. Zeitg. f. d. eleg. Welt, 1833, Nr. 171.
[2]) l. c. Nr. 178.
[3]) Das Junge Europa: „Die Poeten“. Ges. W., Wien, 1876, VI, S. 105.
[4]) l. c. S. 158.
[5]) l. c. S. 101 f.
[6]) Reisenovellen I. Ges. W., VIII, S. 86.
[7]) Das Junge Europa: „Die Bürger“. G. W. VII, S. 283 ff.

Menzels Anklage richtete sich hauptsächlich gegen Gutzkow. Schon die klassischen Dichter, meint Menzel,[1]) hätten im vorigen Jahrhundert angefangen, den Ehebruch zu entschuldigen. Goethe habe in den Wahlverwandtschaften einen förmlichen Kodex des Ehebruchs geschrieben. Mithin habe es nicht an Autoritäten für die Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit gefehlt. Wir werden aber sehen, daß Gutzkow keineswegs das Institut der Ehe verspottet hat, vielmehr mit der Sand und der Rahel der Ehe einen ethisch wertvollen Inhalt geben will, während auch ihm die äußere Form Nebensache ist.

Die „Narrenbriefe“ enthalten noch keine Äußerung über das Eheproblem. Erst im Frühjahr 1833 beginnt Gutzkow wie über die Frauenemanzipation, so auch über dieses Thema nachzudenken. Rahels Briefe und die Lektüre der „Eleganten“ mögen ihn zu jener Zeit angeregt haben. Die Resultate seines Nachdenkens sind aber noch kümmerlicher und phrasenhafter Natur, so wie sie im „Máha Guru“ zutage treten. In Nummer 19 der „Zeitung für die elegante Welt“ (Mitte Januar) stand ein Bericht über „Ehen in Tibet“ von einem Dr. A. Clemens. Tibet sei vielleicht das einzige Land, wo Vielmännerei herrsche, führt derselbe aus. Der Grund davon liege in der physischen Konstitution der Männer, die im ganzen zarter und schwächlicher als die der Weiber ist. Deshalb fielen dort auch den Weibern die schwersten Arbeiten zu. Aus demselben Grunde nähmen drei oder vier Brüder einer Familie nur eine Frau und teilten sich nach Belieben in die Kinder. Wolle sich eine verheiratete Frau mit einem Fremden verbinden, so erkläre sie ohne Umstände ihrem Manne, dies sei ihr Geliebter, ohne daß die Harmonie der Ehe dadurch gestört werde. — Es ist anzunehmen, daß diese Schilderung tibetanischer Sitten Gutzkow den Anstoß gegeben habe zu folgenden tendenziös gefärbten Sätzen (vielleicht sogar zum „Maha Guru“ selbst). „Sonderbare Sitten der Völker! schreibt er da mit Bezug auf die Vielmännerei. An welchen Quellen nahmt Ihr Euren Anfang? — Sitte und Glauben heiligen auch die Neigungen, die eine Frau gegen vier Männer zu gleicher Zeit haben kann. Ist das eine Widersinnigkeit? Ihr fordert den Husarenrittmeister, den Ihr in den Armen Eures Weibes überraschtet, als einen Elenden, dessen Blut Euch allein Gerechtigkeit geben kann, wir erdolchen über den Zumutungen einer mor-

[1]) **Denkwürdigkeiten, S. 303.**

ganatischen Ehe, die der regierende Fürst unserer Tochter mit einem unterstützenden Präsidentenpatent für den Vater macht, lieber unser Kind; oder lassen uns, wenn wir für tragische Situationen nicht geeignet sind, auf dem einfachen Wege des gemeinen deutschen oder preußischen Landrechts von unserer treulosen Gattin scheiden. [1]) Glückliche Tibetaner! Eure Leidenschaften machen Euch keine schlaflosen Nächte. — Bewohner der asiatischen Bergrücken, seid Ihr nicht idyllischer als die Deutschen, die Geßner und Voß besitzen? — Ein Bruder wird von den Augen einer tibetanischen Schönen tödlich getroffen, aber er ist genügsam und will sein Glück mit andern teilen. „Meine Brüder, ruft er entzückt aus, der Name Dalai Lamas sei gelobt! Ich bin ausgegangen, einen Baum zu suchen, an den sich tausendrankige Pflanzen schmiegen, und hab ihn gefunden.“ Und die Brüder verstehen das Symbol der Liebe und stellen sich vier, fünf Mann hoch vor die sittige Jungfrau, und sie errötet, leise das verschämte „Ja“ flüsternd. Welche Hochzeiten, welche Flitterwochen!“

Ernsthafter, als es in diesen halbdurchdachten Phrasen geschehen, beginnt Gutzkow erst im folgenden Jahre über das Problem der Ehe nachzusinnen. Und da ist es vor allem die soziale und die religiöse Seite der Frage, die ihn beschäftigt. Der Segen der Kirche kann eine Ehe nicht heiligen, die nicht auf Liebe beruht — und die Poesie der ersten Liebe, die gleich zum Heiraten führe, sei die Ursache der zahllosen unglücklichen oder schlecht fundierten Ehen, das sind die Grundgedanken seiner Ausführungen, die zweifellos aus den Briefen der Rahel stammen. [2])

Gutzkow konnte seinem eigenen Leben Erfahrungen entnehmen. Durch die Kirche war seine Jugendliebe zerstört worden. Sein Leben lang hat er die Erinnerungen an seine Braut Rosalie Scheidemantel bewahrt. So entstand denn sein Groll gegen die Kirche und die kirchliche Ehe. Der scharf polemisch und jugendlich hochfahrende Ton, in dem die Lucindevorrede geschrieben ist, mußte denn auch hier der

[1]) Sind das keine Ausfälle auf „heimische Zustände der Gegenwart?“ (cf. Proelß.)

[2]) In den Briefen Rahels fand sich folgende Stelle: „Ein Amt oder Stand gleicht mir so sehr einer Einschränkung als eine Heirat. Und wie weit eher begegnet man nicht einem verständigen Mann oder einer solchen Frau, als einem solchen Amt oder Stand. „Man muß aber leben!“ hallt es vom Schild aller Vernünftigen wider, worauf ich jetzt schlug, ich weiß es. „Daher aber die schlechten Ehen!“ hau ich wieder zu. „Wie ist es zu ändern?“ hallt es wider. „Das weiß ich nicht, ich sage auch nur, es ist schlecht.“

Sache mehr schaden als nützen. „Die Vikare des Himmels, schreibt er am Schluß, welche bei einer mißlichen und negativen Gelegenheit recht ausdrückliche und positive Verachtung in dieser Vorrede genossen haben, mögen mir ihre Kirchtüren verschließen, die ich nicht suche, und Sakramente entziehen, deren Symbole ich im Herzen trage! Auch zur Ehe bedarf ich Eurer nicht; nicht wahr, Rosalie!“ [1])

Auch was die soziale Seite der Frage anlangt, hatte er Erfahrungen gemacht an der unglücklichen Ehe Seydelmanns, den er in Stuttgart kennen gelernt hatte. „Ich verstand Zustände, schreibt er mit Bezug darauf in den ‚Rückblicken‘, wo uns die Ehe als eine vernunftwidrige Institution erscheinen kann. Das Bedürfnis der Liebe im Manne reicht weiter als die Grenzen einer Wahl, die immer und immer für ihn entschieden haben soll. Wenn sich die Wahl irrte, in jungen Jahren irrte, wozu das halbe Leben verloren?“ [2]) Und auch er selbst, der eben noch vor der Alternative gestanden, freies Leben als Schriftsteller oder Absolvierung des Oberlehrerexamens, um die Braut heiraten zu können, war in der Lage, die Folgen eines derartigen unüberlegten Schrittes fürs ganze Leben sich ausmalen zu können. Damit vermischen sich nun Schlegelsche Ideen von der Liebe als einer Kunst, in der man stufenweise zur Vollkommenheit gelangt. So verurteilt er denn die erste Liebe. Sie sei zwar die reizendste, aber auch „die schädlichste für die allgemeine Tradition und Kunst zu lieben, weil sie einmal pädagogisch ist, sodann den Genuß der Liebe nicht ganz und in vollem Umfang gewährt und zuletzt eine so bindende Kraft sich angeeignet hat, daß über die Furcht, untreu zu werden, über einem ganz bürgerlichen Ehrgefühl, das von einem Amte, von einem Geheimnisse, vom Ordinärsten auf das Göttlichste übertragen worden ist, alle jene schon im Brautstand verkümmerten Ehen, jene Wassersuppenhochzeiten und die ganze Misere ordinärer Kindererziehung und schimmelichter Broterwerbung aufkam. Romeo und Julie haben abscheulich viel Unglück angerichtet. Diese Poesie des ersten Anblicks und sofortiger Verliebung ist das ewige Hazardspiel unserer jungen Leute, wobei Gesundheit, Leben und Zukunft zugrunde gehen.“ [3])

Auch in der „Wally“ finden sich Äußerungen über den sozialen Teil der Frage. Wally meint, es sei ein Unglück, wenn man sieht, mit welchem Leichtsinn die Ehen geschlossen

---

[1]) Vorrede zu Schl. Vertr. Br. ü. d. L. Frankf., 1835, S. 37.
[2]) Rückblicke, S. 15.
[3]) Lucindevorrede, S. 31 f.

werden. Der Besitz einer kleinen Aussteuer locke den Handwerker, ein Frauenzimmer zu heiraten, welches er nicht liebt. „Der Staat sollte eigentlich niemals die Ehe bürgerlich vollziehen lassen, bis nicht schon ein Kind vorhanden ist, welches das Dasein der Liebe vorher ausweisen muß.“[1]) Und Cäsar macht, um diesem Übelstand abzuhelfen, den natürlich nicht ernst gemeinten Vorschlag, Aktiengesellschaften auf jedes heiratsfähige Mädchen zu gründen. Jeder Mann, der sich verheiraten will, nimmt eine Aktie à 500 Taler. Sind hundert beisammen, so werden sie ausgelost. Der Gewinner heiratet dann ein Mädchen mit 50 000 Talern, und die Ehe ist gut fundiert.[2]) Derartige schlechte Witze über ernste Dinge konnten nun allerdings von den Gegnern als Verspottung des heiligen Sakraments der Ehe aufgefaßt werden.

Was aber das zweite Grundproblem der „Wally“ anlangt, das Verhältnis der Kirche zur Ehe, so sind Gutzkows Ausführungen ernsthafter Natur. Auch ein weltlicher Eheschluß, meint Gutzkow, könne von heiliger Weihe umgeben sein. Die Liebe sei schon etwas Göttliches. Er fordert daher eine Ankennung der Heiligkeit der Liebe auch ohne priesterliche Weihe. So schreibt Wally von Cäsar-Gutzkow: „Er hat eine ganz heillose Ansicht von der Ehe und will die letztere durchaus nicht als ein Institut der Kirche gelten lassen. Das Sakrament der Ehe ist nach seiner Theorie die Liebe, nicht des Priesters Segen. Wie glücklich würde Cäsar sein, wenn er je heiratete, es ohne kirchliche Zeremonie tun zu dürfen.“[3]) Die Liebe ist also das Sakrament der Ehe. Das ist das Hauptthema der „Wally“. Ist der Inhalt tief, wahrhaft und rein, so bedarf es keiner Formalitäten. Gutzkow stellt also dem kirchlichen Trauungsakt ein freies Übereinkommen der Liebenden ohne

---

[1]) Wally. Ges. W., Frankf., 1852, XIII, S. 59 f.
[2]) l. c. S. 59.
[3]) l. c. S. 110. In jener Zeit war die Eheschließung nach dem Allgemeinen Preußischen Landrecht, II, 1, § 136 ausschließlich Kirchensache geworden. Das bürgerliche Recht hatte auf eine selbständige Eheschließungsform verzichtet. Erst durch das Reichspersonenstandsgesetz vom 6. Februar 1875 ist die standesamtliche Eheschließungsform eingeführt worden. — Der greise Oberkonsistorialrat Direktor Peucer in Weimar ließ damals öffentlich drucken: „Daß Gutzkow ganz neuerlich in der Vorrede zu den Schleiermacherschen Briefen dieselbe Idee wie Peel (die kirchliche Trauung sei nicht notwendiges Requisit der Ehe. Dissentermarriage-bill) äußerte, hat man ihm sehr übel genommen. Aber auch nach dem Code Napoleon ist bekanntlich der Zivilkontrakt bei der Ehe die Hauptsache und notwendig, die priesterliche Trauung hingegen Nebensache und ganz beliebig.“ (Von Gutzkow mitgeteilt in der „Appellation an den gesunden Menschenverstand“.)

irgendwelche zeremonielle Handlung gegenüber und fordert nur als symbolischen Ausdruck desselben eine „geistige Vermählung“. Cäsar verlangt von Wally eine solche „geistige Vermählung“ „durch den Anblick ihrer ganzen natürlichen Schönheit“.[1]) Wally ist empört. Aber Cäsar „hatte das Höchste bewiesen, dessen seine Seele fähig war, eine kindliche Naivität, eine ihn rührende Unschuld in einer Forderung, die allerdings empörend war; aber die Scham, die erst in ihm aufglühte, verschwand vor seinem Stolz, so edel und rein erschien er sich in seiner Forderung einer solchen geistigen Vermählung.“[2]) Zur Inszenierung der „geistigen Vermählung“ bedurfte Gutzkow der Poesie, um dem Akt eine symbolische Weihe zu verleihen, wie es sonst die Kirche tat. Aus seiner Studentenzeit war ihm jene Szene des Titurel zwischen Sigune und Tschionatulander in Erinnerung. So kam denn Gutzkow auf den tollen Einfall, um einen Ersatz zu schaffen für die kirchliche Zeremonie, die Szene aus dem verschwiegenen Waldesdunkel in die schwüle Atmosphäre eines modernen Damenboudoirs zu verlegen und an Stelle jener unschuldigen, reizend naiven und jugendlich törichten Kinder zwei moderne Verstandesmenschen vom Schlage Cäsars und Wallys zu setzen. Dabei ging denn trotz Lilien und mittelalterlichen, symbolischen Aufputzes der zarte Duft und die tiefe Unschuld und Keuschheit des altdeutschen Gedichtes unrettbar verloren, Faktoren, die ja gerade dem Akt der „geistigen Vermählung“ die symbolische Weihe liefern sollten. Um den beabsichtigten Eindruck vollends ins Gegenteil zu verkehren, kam noch der Umstand hinzu, daß Wally wenige Stunden vor der „geistigen Vermählung“ mit Cäsar sich mit dem sardinischen Gesandten kirchlich hat trauen lassen, daß somit dem außergewöhnlichen Akt, der in der Wohnung der Neuvermählten stattfindet, zudem noch der Geruch des raffiniertesten Ehebruchs anhaftet. So kommt es denn, daß diese ideale Vermählung in der Seele des Lesers nichts weiter als einen widerlichen Eindruck zurückläßt. Der Darstellung selbst haftet jedoch nichts lüsternes oder gar schlüpfriges an. „Und an Wallys Hochzeitstage zeichneten die Unsichtbaren ein Gemälde, zart, lieblich, wie die sauberen Farbengruppen, welche sich auf dem sammetweichen Pergamente goldener Gebetbücher des Mittelalters finden. — — Zur Linken schwillt aus Sonnennebeln heraus ein Bild von bezaubernder Schönheit:

---

[1]) l. c. S. 62.
[2]) l. c. S. 62 f.

Signe, die schamhafter ihren Leib enthüllt, als ihn die Venus der Medicis zu bedecken sucht. Sie steht da, hilflos, geblendet von der Torheit der Liebe, die sie um dies Geschenk bat, nicht mehr Willen, sondern zerflossen in Scham, Unschuld und Hingebung. Sie steht, die hehre Gestalt, mit jungfräulich schwellenden Hüften, mit allen zarten Beugungen und Linien, welche von der Brust bis zur Zehe hinuntergleiten. Und zum Zeichen, daß eine fromme Weihe die Situation heilige, blühen nirgends Rosen, sondern eine hohe Lilie sproßt an dem Leibe Sigunens hervor und deckt sie symbolisch als Blume der Keuschheit. Alles ist ein Hauch an dem Bild, ein stummer Moment.“ Der Autor fügt hinzu: „Das Ganze ist ein Frevel; aber ein Frevel der Unschuld und Entsagung.“ Der Schluß lautet: „Tiefes Geheimnis bedeckte die geistige Vermählung, welche eben die geschlossen haben, die sich liebten und nicht besitzen durften. War nun Wally nicht doch Cäsars Gattin?“ [1]) Cäsar verlobt sich darauf mit einer Freundin Wallys und reist nach Frankreich, wo er glücklich ist, „sich ohne die Kirche verheiraten zu dürfen“. Gutzkow hat in späteren Jahren die Sigunenszene selbst als völlig verfehlt verworfen. 1852 schreibt er, die Logik habe dem Verfasser hier vor sechzehn Jahren einen argen Vexierstreich gespielt. Es sei naiv gewesen, zu glauben, „man würde sich auf die Symbolik einer im Geist vollzogenen Ehe, auf die Allegorie einer durch den Gedanken vollführten Vernichtung seiner selbst vor der Macht eines geliebten andern, mit nachgiebigem Zugeständnisse einlassen“. Er habe geglaubt, in jener Sigunenszene „wunder etwas sittliches empfunden und geschildert zu haben“. Das beweise, „wie verworren und deshalb gefährlich eine Jugendphantasie denkt“.[2]) Der letzte Grund aber, warum die Szene derartig verunglückte, liegt darin, daß der Kritiker und Sozialreformer Gutzkow gerade das nicht war, was ihn allein instand setzen konnte, dem geplanten Akt der „geistigen Vermählung“ eine höhere symbolische Weihe zu verleihen, als die Kirche sie zu geben vermag, nämlich ein Dichter.

In der Kritik, die Gutzkow an den inhaltlich wertlosen und unglücklichen wie wirtschaftlich vielfach ungenügend fundierten Ehen seiner Zeit geübt hat, ist ein Verwerfen des Instituts der Ehe als solcher nie mit einbegriffen gewesen. Allerdings erscheinen einige Sätze des „Maha Guru“ ver-

---

[1]) l. c. S. 67 f.
[2]) Vorrede zur Neuausgabe der „Wally“. Frankf., 1852. Bd. XIII.

dächtig, und für die bisher durch die Kirche vollzogene formelle Sanktion vermag Gutzkow nur einen sehr zweifelhaften Ersatz zu geben. Aber kaum zwei Jahre nach der „Wally" hat auch er sich zu einer reifen Anschauung vom Wert und der Bedeutung einer inhaltlich und formell einwandfreien Ehe durchgerungen. Davon legt der Abschnitt „Sitten und Sitte" in den „Säkularbildern" ein beredtes Zeugnis ab. Seine Ausführungen gipfeln in dem Satz: „Die Ehe bleibt und ist ein Hebel der Kultur und kann weder von dem freien Weib St. Simons noch von Lelias spitzfindig sinnlichen Grübeleien untergraben werden. Die Tatsache derselben ist so einfach, ihr logischer Grund so natürlich, daß eine Erschütterung unmöglich ist."

Mundts Stellung zum Eheproblem läßt sich mit wenigen Worten erledigen. In den hier zur Untersuchung gelangten Romanen hat sich Mundt nirgends klar über die Ehe geäußert. Erst im Jahre 1842, in seiner Literaturgeschichte, kommt er auf das Thema zu sprechen.[1]) Dort meint auch er mit Gutzkow, die kirchliche Sanktion könne die Ehe nicht sittlich machen, wenn der Geist fehlt, welcher das Leben der Ehe durchdringen müsse. Je weniger aber die Ehe von dem bloß materiellen und physischen Gesichtspunkt ausgehe, desto sittlicher erscheine darin das Weib und emanzipiere sich somit durch die wahre Ehe zu dieser sittlichen Freiheit. Der Begriff der „freien Ehe", mit dem die Sozialisten sich beschäftigt haben, könne nur eben dieser Begriff sein, wenn er ein vernünftiger sein soll.[2])

Fassen wir die Resultate zusammen. Laube hat allerdings in einem jugendlich unreifen Entwickelungsstadium das Institut der Ehe als veraltet verworfen, aus freiem Antrieb jedoch sich rasch wieder zu einer reiferen Einschätzung dieses Kulturwertes durchgerungen. Der Ansicht Gutzkows vom Wert der kirchlichen Zeremonie hat sich heutzutage die öffentliche Meinung angeschlossen. Eine Ironie des Satans aber war es, so meint Proelß, daß beide, während die Bannbulle des Bundestags bereits über ihren Häuptern schwebte, weil ihr Dichten und Trachten auf Abschaffung der Ehe gehe, ihrer Sehnsucht nach Haus und Herd folgend sich glücklich verheirateten, Laube am 10. November 1836 zu Lützen mit Frau Iduna Hänel und Gutzkow im Juli 1836 mit einer gewissen Amalie Klönne, Pflegetochter des schwedischen Gesandten von Freins-

1) Geschichte der Literatur der Gegenwart, 1842, S. 389.
2) Gustav Kühne und die Ehe siehe Exkurse IV.

heim, wobei denn ein Pfarrer Meidinger zu Frankfurt, wie Proelß zu berichten weiß, „die Gelegenheit zu einem Triumph der Kirche über einen ihrer Widersacher sich nicht entgehen ließ“.

Am 29. Juni 1836 in Nr. 66 des Stuttgarter Literaturblattes kündigt Menzel den Untergang des Jungen Deutschland an. Der „grüne Irrtum“, in dem jene „brausende Jugend“ zeitweilig befangen gewesen, war damit allerdings untergegangen. Die hohe Bedeutung hingegen, die der jungdeutschen Bewegung in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit zukommt, war nicht an die Zeit gebunden. Wir haben im Vorausgegangenen versucht, sie gebührend zu würdigen. Was uns vor allem und trotz allem jene „jungen, wilden Söhne Goethes“ sympathisch erscheinen lassen muß, das ist der schöne, zuversichtliche Glaube, der sie alle beseelte, die Menschheit ginge einer großen Frühlingszeit entgegen.

Exkurse.

I. Zu nennen sind: Fürst Pückler-Muskau, „der kleine Byron“, „das Bindeglied der Stände“ (Laube, Mod. Char. II, S. 319). Der Autor der „Briefe eines Verstorbenen“ (1830/31) und der „Semilassofahrten“, ein Schüler Heines und Apostel des Freisinns, dessen Schriftstellerei indes nicht über den Dilettantismus hinauswächst. — Heinrich König, der in der „Hohen Braut“ (1833) vorzugsweise politische und religiöse Fragen behandelt, Leopold Schefer („Künstlerehe“), bei dem sich die Anbetung des Weibes als ein ganz abstrakter Begriff findet und dessen Kunst in der Konsequenz von Gutzkow nicht mit Unrecht „Uteruspoesie“ genannt wird (Phönix, Nr. 5). Friedrich von Heyden, dessen Novelle „Die Bewerbungen“ eine charakteristische Auffasung der Zeitverhältnisse enthält, Ernst Willkomm, Julius Kühn, Hermann Markgraff, Baron Sternberg (die „Zerrissenen“), welche alle Erläuterungen zu den modernen Ideen liefern, ferner Gustav Schlesier, der Freund Laubes („Goethe und die Weltliteratur“, 1834), August Lewald („Album“ 1833), Eduard Duller, der Redakteur der „Frankfurter Frühlingszeitung“, Sigismund Wiese, Beer (A. v. Binzer) und viele andere, die alle dem Geist des Jungen Deutschland nahestehen, ohne bedeutendere Werke hinterlassen zu haben. Zu erwähnen sind auch zwei Frauen, die die gleichen Tendenzen verfolgen, Luise Mühlbach, die spätere Gattin Theodor Mundts, die, ohne doch bleibende Werke schaffen zu können, das wahre Jdeal der höchsten Freiheit und Sittlichkeit sucht, um an der Versöhnung der Konflikte der Zeit mitzuwirken, und die Gräfin Ida Hahn-Hahn, die zu Anfang der vierziger Jahre in ihren sozialen Romanen, hauptsächlich in „Gräfin Faustine“ (1841) und „Ulrich“ (1841) für die Ideen der Jungdeutschen eine etwas verspätete Propaganda macht.

Auch Karl Immermann gehört der neuen Generation an. Sein „Reisejournal“ gibt den besten Aufschluß über sein damaliges Verhältnis zur Welt. Von den Zweifeln und Leiden der Übergangszeit von der Romantik zum Realismus ergriffen, stimmt er in vielen Dingen mit der modernen Richtung überein. Ohne es jedoch zu bekennen, drängt er sich an die Vergangenheit und bildet so „einen Übergang der jungen Literatur zur gesetzteren Klasse“ (Laube, Erinnerungen, I. Ges. W. S. 359.) Ludwig Tieck dagegen hat in seinen Novellen „Eigensinn und Laune“ und „Vittoria Accorombona“, in der er das „freie Weib“ behandelt, erst wider, dann für das „Junge Deutschland“ ausdrücklich Stellung genommen. Klarzulegen ist an dieser Stelle noch der Standpunkt Ludwig Börnes, der in betreff politischer Freiheit den äußersten Posten bildet, jedoch ausschließlich Verteidiger des Alten ist, wo es sich um Fragen sittlicher Freiheit handelt. „Alle diese Themata (Liebe und Ehe) waren für Börne ein Greuel.“ (Laube, Gesch. d. Lit. IV, S. 178.) „Es gibt nichts lächerlicheres als ein verliebter Mann. Ein Goldfisch in einer Wasserglocke ist ein erhabener Anblick dagegen“, sagt er selbst. (Fastenpredigt über die Eifersucht. Ges. Schr. I, S. 332.) Nur an einer Stelle der Pariser Briefe hat er zur Frauenfrage Stellung genommen. (Vgl. II, S. 89.) Der antijungdeutsche Standpunkt Wolfgang Menzels des „Denunzianten“, ist hinlänglich bekannt.

II. Gustav Kühne: „Eine Quarantäne im Irrenhaus.“ Novelle aus den Papieren eines Mondsteiners. (Leipzig, 1835.)

Gutzkow nennt das Buch „ein wüstes Buch.“ (Rückblicke S. 137.) Mundt meint, in dieser Novelle habe die junge Generation gewissermaßen ihre philosophischen Memoiren geschrieben. „Das Ringen zwischen philosophischem Abschluß, Stabilität des Systems und echt menschlich poetischer Bewegung, Leben, ist in dieser Novelle mit einer geistvollen Tapferkeit durchgeführt und ausgemalt worden.“ (Gesch. d. Lit., S. 363.) Beide haben Recht. Das Buch ist eine Nachahmung der „Modernen Lebenswirren“ Mundts. Indem es wie jene die Befreiung des jungen Geschlechts aus den „Katakomben der Hegelschen Philosophie“ und seine Rückkehr zum Prinzip des Lebensgenusses und der Daseinsfreude an dem Schicksale eines Hegelianers symbolisch darzustellen sucht, trägt es Mundt und Wienbargsche Ideenfragmente in ungeordneter Weise vor. Jedoch finden sich auch einige beachtenswerte Stellen.

Ein Berliner Philosoph, über Hegels Philosophie in Wahnsinn verfallen, der ihn „still und leise wie ein Iltis" beschlichen hat, wird im Irrenhaus Mondstein eingeliefert. Nach einem heftigen Nervenfieber sammelt sich sein „schwärmender Geist" wieder. Am 1. August 1834 beginnt der Genesende seine Aufzeichnungen, in denen die hauptsächlichsten, die Zeit bewegenden Ideen unter dem Schein zusammenhangloser Erzeugnisse eines Irrsinnigen zutage treten. Mit der Loslösung von der Hegelschen Philosophie kommt auch seine geistige Klarheit wieder. Ganz klar mags freilich noch nicht werden. Aber das soll es auch nicht. „Ich sage, die Menschheit ist für den Nebel gemacht, für das Halbdunkel." Ermüdet durch die lange Herrschaft des Intellektualismus, zieht es den Briefschreiber wieder zurück ins Halbbewußte. „Ach, das Ungewisse, das Dämmernde, Halbbekannte hat einen namenlosen Reiz. Was ich mit der Hand fasse, mit dem Sinn begreife, ist bald wertlos. Wohl dem, der in seinem Innern fortwährend noch eine lockende Ferne trägt, dem sich eine Zukunft im eigenen Herzen gestaltet. Wer sich ganz klar ist, ist entweder sehr unglücklich, nämlich toll, oder sehr glücklich, nämlich tot. Vollendetes Wissen ist Tod."

Mit Wienbarg meint der Mondsteiner, der deutsche Faust in uns müsse ertötet werden, eher sei der Nerv des Unheils nicht getroffen. Aber in unserem Volke lebe der Faust noch. Am hellen, lichten Tage gehe er um Das Hegelsche System, „dies labyrinthische Gebäu mit den tausend Kammern", sei sein neuestes Stück Arbeit. Der „anthropolithische Faust", der „mystische Großpapa", „der alte mondgebleichte deutsche Denker" erscheint dem Irrsinnigen nächtlicherweile in seiner Zelle. „Durch die Falten seiner wolkenreichen Stirn leuchtete sein Gehirn hervor wie eine Phosphorflamme, sein Schädel mit dem dünnen, greisigen Haar war ganz illuminiert, nur die unteren Züge seine Antlitzes waren dunkel und hingen wie graue Felsenmassen, steif und starr. Er sah unendlich leidend aus; in seinen Augen brannte eine stille Wehmut, die mit der Härte in seinen Zügen wieder versöhnte." Er kann nicht sterben, der „alte deutsche Metaphysikus", er ist wie der ewige Jude. Den buntgeschmückten Don Juansmantel, mit dem ihn Goethe bekleidet, hat er wieder ausgezogen. Der Mondsteiner will den alten Faust fassen und wieder jung küssen. Aber dieser fährt „in seltsamer Bewegung an der Wand auf und nieder", mit seiner Phosphorflamme im Hirnschädel.

Landpastor Faigenheimer, Wasserdoktor und extremer Rousseauist, den man auch auf dem Mondstein einlogiert hat, plädiert für Luft und Wasser. Das nur könne die meta- und hyperphysischen Vernunftpäpste aus Berlin kurieren. Die Zeit leide an Verstopfung. Die Gelehrten seien samt und sonders „klägliche Unterleibnizianer."

Darauf antwortet der Mondsteiner, das Gefühl müsse sich aufmachen und dem Verstand nachlaufen durch die weite, öde Wüste des Lebens, wo der arme, verwilderte Einsiedler verschmachtet. „Die Harmonie der Seelenkräfte muß wiederhergestellt werden", die „Musik der harmonisch redenden Seele." „Wahrheit und Vernunft sind reiner Ätherglanz und reines Licht und erst wenn Irrtum und dunkle Nacht hineintreten, wird das bunte Farbenspiel des Lebens möglich. Das Leben selbst — das ganze, heilig lebendige, dunkelströmende, wundersam bewegte Leben — ist der durch die ewige Wahrheit verklärte Irrtum." „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben." Proserpina ist aber vom Licht des bunten Erdendaseins geraubt worden und verwelkt in den Armen des dunkeln Nachtgottes, der wie ein geweihter Vampir die Welt beschlichen. Wie die Freiheit in Napoleons Armen, so starb die Schönheit in Hegels Denkprozesse. „Die stille Jungfrau ist in der Brautnacht des Erkennens verblichen." S. 142 schreibt der Verfasser, die Hegelsche Philosophie gehöre mit zu seinen geistigen Erlebnissen. „Sie bezeichnet in meinem Leben eine Revolutionsepoche, auf die für meinen inneren Menschen noch keine Restauration erfolgt ist. Seitdem ich Hegels Gedankenwelt in mir erlebt, bin ich nie wieder glücklich, nie wieder heil geworden in meiner tiefsten Seele!" —

Die „prinzipienmäßige Genußsucht, den bewußten Leichtsinn des Lebens" billigt er nicht. „Es lebe die Freiheit des inneren Menschen" (S. 259). Die Liebe ist ihm nicht bloß das Sinnliche, sondern ein „herabgefallenes Stück blaues Himmelreich", das er, wenn es ihm zuteil wird, mit „vestalischer Sorgsamkeit" hüten will, ein „Stern", den er einst vor Gottes Thron zurückgeben will mit den Worten: „Vater, hier ist der Stern. Nimm ihn wieder, wie Du ihn gabst, so rein, so still und heilig. Ich habe seine silberne Flamme keusch behütet."

Am Schluß glaubt auch er wie alle Jungdeutschen „an eine schöne Zukunft des Erdenlebens: die Menschheit geht einer großen Frühlingszeit entgegen."

Genesen und „geläutert durch das Feuer innerer Mühsal und Schmerzen" kehrt er in die Welt zurück.

III. Tiecks Stellung zur Frauenemanzipation. In seiner Novelle „Eigensinn und Laune" geißelt Tieck im Jahre 1836 das am meisten verdächtigte Thema der jungen Literatur, die Emanzipation der Frauen. Das unglückliche Schicksal eines „freien Weibes", wie es seiner Meinung nach das jungdeutsche Ideal der Weiblichkeit ist, schildert er uns an der verwöhnten Bankierstochter Emmeline Runde, die, die Ehe mit den nichtssagenden jungen Männern gleichen Standes scheuend, sich mit ihrem Kutscher Martin verlobt, von dem verbrecherischen Sekretär ihres Vaters entehrt, einen bejahrten Lebemann heiratet, um den Vater vor dem Bankerott zu retten, diesen aber wiederum mit Martin verläßt und schließlich auf die Stufe einer ordinären Kupplerin hinabsinkt. „Die Natur, die Heiligkeit der Ehe, die Würde und Weihe des Menschen, alles rächt sich jetzt an mir, weil ich alles dies verspotten konnte." Das wollte Tieck zeigen. (Schriften. Berlin, 1853, VIII, S. 328.)

Wenige Jahre später behandelt Tick dasselbe Problem im entgegengesetzten Sinne. In „Vittoria Accorombona" führt er uns ein Ideal des „freien Weibes" vor, das mit dem von Laube in der Fürstin Konstantie eine gewisse Ähnlichkeit hat. (Der Stoff ist Dodsley's collection of old Plays entnommen. Dort las er schon 1792 die Tragödie Websters: „The wite Devil, or Vittoria Corombona." London, 1612.)

Vittoria ist in jeder Beziehung das Ideal eines weiblichen Charakters. Von edelster Geistesbildung und vollendeter Harmonie ihres Wesens, abgeschlossener Milde und Entschiedenheit, in der Kunst und Poesie des sechzehnten Jahrhunderts wohl bewandert, glüht sie für alles Edle und Große. Aus vornehmer italienischer Familie stammend, spiegelt sich auch in ihrer äußeren Gestalt der Abglanz ihres adeligen Innern. Die Schilderung der Lebensschicksale dieser im Sinne der Sand superioren Frauennatur ist es nun, die Tieck neben einer Darstellung des Verfalls der italienischen Staaten gibt. Vittoria verabscheut die Ehe mit „diesen Herzlosen, Gelangweilten, Geldgierigen, nach Ehrenstellen und Lob der Großen Dürstenden", die mit ihr eines Standes sind, und denen sie „das Kleinod ihres reinen Leibes, ihrer Keuschheit nnd Unschuld hingeben muß." (S. 35, 2. Aufl. Breslau, 1841.) Den entehrenden Vorschlag des gewaltigen Kardinals Farnese, mit ihm eine „freie Ehe" einzugehen, weist sie entrüstet zurück, ebenso einen zweiten Vorschlag einer legitimen Ehe mit dem Neffen des Kardinals Montalto, einem Albernen. „Diese will-

